

الإهالية

أهدي ثواب هذا الجهد المتواضع إلى والسدي العريزين حفظهما الله تعالى وجزاهما كل خير









أولاً: أشكر الله ـ سبحانه وتعالى ـ ﴿ أَلَذِى هَدَننَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهُمْدِى لَوْلاً أَنْ هَدُننَا أَلَّذُ ﴾ [سورة الأعراف: الآية ٤٣]. ومن ثُمَّ أشكر ـ مَنْ أوجب الله تعالى عليَّ شكرهما ـ والدِّيَّ الكريمين، وأسأل الله تعالى أن يجعلَ ثوابَ هذا العمل في صحيفتيهما

ثَانياً: وانطلاقًا من قولُ النبي ﷺ: (مَنْ لا يُشْكِرُ النَّاسُ لا يشكرُ الله).

أتوجّه بالشكر الجزيل إلى أستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور/ عبد العميد مدكور، أستاذ الفلسفة الإسلامية بدار العلوم، الذي أكرمني وأسعدني بالإشراف على هذا البحث، ولا أملك ردًّا لفضل إحسانه علي سوى التوجة إلى المولى ـ سبحانه وتعالى ـ داعياً له بالسداد والثبات، وأن يبارك له في عمره وعلمه، فقد بذل جهداً كبيراً، سجلته أنامله الطاهرة على ورقات هذا البحث، الذي قلما تخلو ورقة منه من ملاحظة وتوجيه وتسديد، فجزاه الله تعالى خير الجزاء.

ولا يفوتني أن أذكرَ بالخير والفضل أستاذي المرحوم الأستاذ الدكتور عبد المقصود عبد الغني الذي أشرف على هذا البحث أيضاً، فكان نعم الأستاذ، رحمه الله تعالى، وأدخله في عباده الصالحين.

كما أتوجه بجزيل إلشكر والامتنان إلى الأستاذَيْن الفاضلين اللذَيْنِ شَرُفْتُ بقَبولهما مناقشةِ هذه الرسالةِ وتقويمِها:

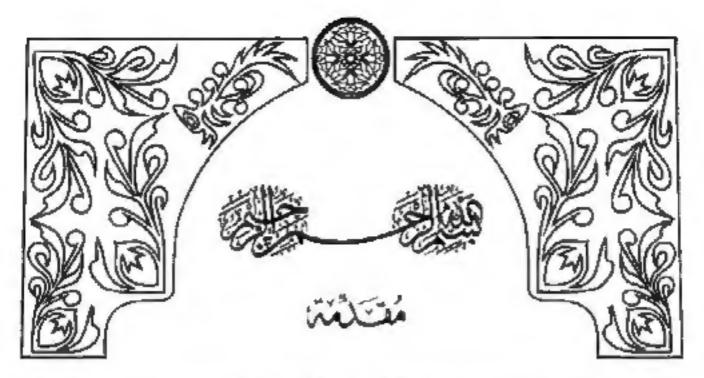
 ⁽١) أخرجه الإمام الترمذي في سننه . كتاب البر والصلة عند رسول الله على باب: ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك . وقال هذا حديث حسن صحيح .

الأستاذ الدكتور/ عبد الفتاح أحمد قؤاد، أستاذ الفلسفة بكلية التربية / جامعة الإسكندرية.

الأستاذ الدكتور/ السيد رزق الحجر، أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم / جامعة القاهرة،

كما أتوجه بالشكر والتقدير إلى أساتذة قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم، فقد فتحوا لنا دارهم وأكرمونا غاية الإكرام، فجزاهم الله تعالى خير الجزاء .

كما أتوجُّه بعميق الشكر والتقدير إلى كلُّ مَنْ كان عوناً لي في إنجاز هذا العمل .



الحمد أله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، اللهم أخرجنا من ظلمات الوهم، وأكرمنا بنور الفهم، وافتح علينا بمعرفة العلم، وسهل أخلافنا بالحلم، واجعلنا معن يستمعون القول قيتبعون أحسنه، إما بعد:

فإن للعلم مكانةً رفيعةً فَي الإسلام والتفعيم هذه المكانةُ منذُ نزولِ أولِ آيةٍ في القرآن الكريم، وتعد الحكمةُ أعلى درجاتِ العلم، مَنْ يُؤْتَهَا فقد أُوتِيَ خيراً كثيراً، وقد حتَّ القرآن الكريم المسلمين على التفكر والنظر في الأفاق والأنفس، وكذلك حثهم على النظر في تاريخ الأمم والشعوب.

ولهذا اندفع جمهور المسلمين إلى تلقف العلوم والمعارف، غير ملتفتين إلى اختلاف المذاهب والملل، فالعلم لا يعرف مذهباً ولا ملة فهو رَحِمٌ بين الناس جميعاً، فاطلعوا على كثير من العلوم العقلية والفلسفية فأخذوا منها ما وافق الكتاب والسنة وتركوا ما خالفهما، غير أن جماعةً من المسلمين قد شُغِفَتْ حبًا بالفلسفة فتبنوها ودافعوا عنها حتى صارب الفلسفة لمسيقة بهم إذا ما أطلقت فإنه يتبادر إلى الذهن أقوال هذه الجماعة التي عرفت بقلاسفة الإسلام.

وعندما حاول هؤلاء الفلاسفة التقريب بين الفلسفة والشريعة اضطروا

إلى تأويل كثيرٍ من النصوص لنتفقَ مع فنسفتهم، وعندالا النوع من التلفيق، المسلمين ـ ومنهم المفشرون ـ فتحدو موقفاً رافضاً لهذا النوع من التلفيق، وحكم الكثيرُ منهم على الفلسفة بأب ربع وصلالٌ يشنَبعُ تعلمُها، ورأى معضهم أن تعلمُها كتعلم السحر يُقتَصر على الصرورة والحاجة، وذهب آحرون إلى مطالعة الفلسفة فَقننُوا منه بقدر ما يتعق مع الكتاب والسنة، وردُّوا على دلك التلفيق بالأدلة العقلية المُسَلَّم بها من قبل الجبيع

ونعل هذه اللراسة هي الأولى في بيان الكشف عن الأثر الفلسفي في التعسير حيث لم أحدُد فيما اصّلعتُ عبيه د مَن اهتم بالتفسير الفنسفي والكشف عن أثر العلسفة في المسير سوى إشاراتٍ من بعض الباحثين، أهمها ما ذكره الدكتور الدهبي في كتابه «التقلير والمفسرون» ومن ها تَرُرُ أهمها ما ذكره الدراسة، حيث كشفتُ عن علاقة التعسير بالملسفة ومدى بأثر المفسرين بها سواة كان فولاً لها أو رفضاً.

وكان من أبرز الصعوبات الي و جهتني في هذه المداسة عمومُ صوانِ المنحث، فالعنوانُ ـ كما هو واصحٌ ـ عامٌ غيرُ مفيدٍ نفترةِ رميةٍ، ولم يكنُ من الممكن تفييدُهُ؛ لأن الأثر العلسفيّ في كتب التفسير نم يكنُ محصوراً بفترةٍ رميةٍ، وإنما امتد أثرُهُ إلى كتب لتفسير لمعاصرة، ولتدليلٍ هذه العقبة صنفتُ التفاسيرَ إلى ثلاث محموعات:

المجموعة الأولى، وهي التقاسير لمكثرة من إبرار المسائل الفلسفية، واخترت منها: تفسير الفحر لرازي (ت.٦٠٦هـ)، وتفسير النيسانوري (ت.٧٢٨هـ)، وتفسير صدر المتألهين نشيراري (ت.١٠٥٠ هـ)، وتفسير الألوسي (ت:١٢٧٠ هـ)، وتفسير الطاطائي ت:١٤٠٢هـ). فهذه التفاسير الحمسة تكادُ تكون قد استوعت حميع مسائل الفلسفة.

المجموعة الثانية. وهي التفاصير التي لم تُكثِر من المسائل الفلسفية

المجموعة الثالثة: وهي بقيةً لنف سير التي ذُكرتُ في البحث، وخاصة النتي اشتُهِرتُ بالتعسير المائور، كتفسير الطبري (ت ٢٦٠هـ)، وتفسير ابن كثير (ت ٢٧٠هـ)، فهذه التفاسيرُ وعيرُها من التفاسير التي حاء ذكرُها في البحث لم تُعْنَ في إبرار المسائل الفلسفية

هذا فيما يتعلق بمصادر التفسير وأما ما يتعلق بمصادر العلسمة فالأمرُ كان أيسرَ، فقد اقتصرتُ على المعشى المؤسية، حيث كانت هي المعنى المعراد من كلمة العلسمة عبد المعشرين، ومن ثَمَّ قبيستُ كلمة القلسفة في عبواد هذه الدراسة على إطلاقها وإنما هي معيدة بالعلسفه المشائية. وكذلك كانت مصادرُها كثيرة أيضاً ولهذا صبعتُها إلى مجموعتين

المجموعة الأولى، وهي معضُ مكبِ لمترحمة لأفلاطون (ت: ٣٤٧ ق م) وأرسطو (ت: ٣٢٧ ق م) من فلاسعة اليونان، ورسائلُ ومؤلفاتُ فلاسعةِ الإسلام، كالكمدي (ت: ٢٥٢هـ)، والمعارابي (ت: ٢٣٩هـ)، وابن سينا (ت: ٤٧٨ هـ)، واس رشد (ت - ٥٩٥هـ) فمصادرُ هؤلاء الملاسعةِ كانت هي العصادر الأولى في المحث.

المجموعة الثانية: وهي مؤلفاتُ نفيةِ العلاسفة العشائير، فقد رجعتُ في كثيرٍ من المسائلِ إلى رسائلِ إخوال الصفا وخلابِ الوقاء (في القرل الرابع السجري)، وإلى أبي التحسس المعامري (ت٣٨١٠هـ)، وابن باجه (ت:٣٨١هـ)، وأبي البركات السعدادي (ت. ٧٤٧هـ)، وابل طفيل (ت: ٥٨١هـ)، وشهابِ الدين التهروردي (ت. ٥٨٧هـ)

وقد اقتضى عبوالُ المحث أن يكولُ المنهجُ العامُّ لهذه الذراسة هو المنهج الوصفي، حيث تتبعث الأثر الفلسفي في كثيرٍ من كتب التعسير مجمعتُ المسائل القلسمية المتمرقة، ورتنتُه الترسب الذي جاء في جِطة البحث كما سنري، وقدمتُ في كل مسألةِ عرضاً مُخْتَصَرًا عن رأي بعض الفلاسفة فيها، ومن ثُمَّ أعرضُ رأيَ المعشّرينِ لدين تحدثوا في تلك المسألة حديثًا هلسميًّا، سواءٌ كان ردًّا لرأي العلاسفة أو قبولاً - وكنتُ أخرصُ ـ غالباً ـ على ذكر الآيات الكريمة التي تحدَّث عند نفسيرها المفشرون حليثاً فلسفاء ودلك لتتصخ الساشة بين كلامه الملسمي وتمسير الأيات الكريمة وهذه الطريقةُ في تناول المسائل اقتصتْ المتهجّ المقارّي، ودلت من حيث ذكرُ الرأيِّ العلسميِّ من مصدره ومغارئه مرأيِّ المعسِّر، وبياب مدى النواطق بينهُما أو المحالمة - ولم تحلو ألدراميةُ من النقد والتقييم لتلك الأراء، وحاصه إذا كان الرأيُّ المدكورُ مخالفاً للعرآن الكريم، أو لجمهور الممسّرين، وهذا هو المنهعُ النقديُّ الذي جاء متممَّ للمنهجين السابقين، وأرجو من الله ـ سنحانه وتعالى ـ أن أكون قد قاربتُ السداة والصواب في ذلك .

وقد جاءتُ خطةُ البحث في مدحلٍ، وثلاثةِ أبواب، وخاتمة، فأما المدحل فجاء بعنوان التعريف بمصطلحات البحث، فعرَّفتُ بمصطلح الفلسفة، ويمصطلح التقسير.

وأما الباب الأول فحاء تحت عبر ل الإلهيات، ويشتعل على فصنيل: القصلي الأول: بعنوال وجودِ الله تعانى وأدلتهِ، والفصلي الثاني؛ بعنوان الأسماءِ والصفاتِ الإلهية

وأما الباب الثاني فجاء تحت عبرادِ العسالَم، ويشتمل على ثلاثة فصول العصلِ الأول عموان حلّقِ العالَم وصاؤه، والفصلِ الثاني عبدوان المعالم إلملوي، فتحدثت عن عالم الأفلاك والكواكب، وعن العرش والكرسي والملائكة والفصل الثالث بعنوان السبية الكونية ودخول الشر في القضاء الإلهي

وأما الباب الثالث فجاء تحت عنواد الإنسان، ويشتمل على أربعة فصول الفصل الأول بعنوان النفس لإنسانية ، فتحدثتُ عن حقيقة النفس وقراها، وعن مدينها ومُعادِه والفصل الثابي بعنوان المعرفة والأحلاق. والفصل الثالث بعنوان العربة الإنسانية ، والفصل الرابع: بعنوان النبسوة. ثم جاءتُ الخاتمة وتتصمن أهم بتائع البحث

واخيراً فهذا جهد المقبل والضعف من سمة الشر، وحسي أي اجتهدت وقدمت ما موسعي، وليّس في إلا أن أقول ﴿ فِلَا بُكُلِفُ اللّهُ فَسُنّا إِلّا أَن أقول ﴿ فَلَا بُكُلِفُ اللّهُ فَسُنّا إِلَّا أَن أقول ﴿ فَلَا بُكُلِفُ اللّهُ فَسُنّا إِلَّا أَن أقول ﴿ فَلَا بُكُلْفُ اللّهُ فَسُنّا إِلَّا أَن أَقول اللّهِ وَمُنتَهَا لَهَ الْمُلْمُ اللّهُ وَمُنتَهَا لَهُ لَا تُقويدُنَ إِن فِينا أَوْ أَصْلَانًا فَا رَبُّنا وَلا تُحْتِفا مَا لَا مُنافِق لِي اللّهِ وَاعْدُ عَمّا وَاعْدُ لَا وَارْحَمْنا أَلْتُوبِ مِن قَلِما فَاعْدُوا عَلَى الْفَوْدِ لَا طَافَة لَا يَهِ * وَاعْدُ اللّهِ . ١٨٦].

0





لمبحث الأول

التعريف بالملسفة

جاء في لسان العرب الفنسفة الحكمة، أعجمي، وهو الفيلسوف وقد تفلسفا (1) ومعنى الحكمة في نسان العرب المعرفة أفضل الأشياء بأفضل العلمات العلمة (٢) ومعنى الحكمة في نسان العرب المعرفة أفضل الأشياء بأفضل العلمة إذن فكلمة الفلسفة دحينة في اللسان العربي، فأصلها يوناني، وتعني عندهم محنة الحكمة، وكلمة الفيلسوف أصلها مركب من افيلاه والسوقاء أي محب الحكمة (٢) هذ عن أصل الكلمة واشتقاقها اللعوي، وأما عن تعربفها اصطلاحاً فلا يمكن وضع تعربف حامع مانع لكلمة الفلسفة لم تستقر على مللول واحد طوال العصور، فاحتدهت تعربماتها باحدلاف العصور والمذاهب (3)

ولكن هذا لا يمنع من تحديد المعنى الذي يراد بحثه في هذه الدراسة.

ابن منظور: مادة فنسف، دار صادر ببيروت ط1: د/ ت

 ⁽۲) انظر المصدر تسابق، والعيرورادي العاموس المحيط مادة حكم محمد
 (۲) يوسف الشيخ محمد الثاعي در العكر بيروب داط ۱۹۱۵هـ / ۱۹۹۵م

⁽٣) العار: الكندي رسائل الكندي لفلسفية (رساله في حدود الأشياء ورسومها) ١٣١٩، تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبر ريدة دار بفكر العربي ١٣٦٩ه /١٩٥٠م. والشهرستاني لملل والنحل ٢/ ٥٨ بحقيق محمد فريد المكتبة التوفيفية بالقاهرة: د/ط: د/ت

⁽٤) انظر أحمد أمين وركي بحب محمود قصه لفلسفة البوبانية ٦ دار الكتب المصرية ط7 / ١٩٣٥م و بدكتور عبد الفدح الله وي الفلسفة أعلامها ومعالمها ٩ بالاشتراك مع لدكتور عبد المفصود عبد العبي عطبعة الإرشد بالقاهرة د/ط ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م و بدكتور عرفان عبد الحميد فتاح المدحل الى معاني الفلسفة ١٨٠٠ دار الجيل بيبروت ط١ ١٤٠٩م / ١٤٨٩م

وسأعتمد في ذلك على تعريمات الملاسعة أنمسهم. فقد عرّف أفلاطول الفلسفة بأنها إدراك الحقيقة (١) والإدراك هو الإحاطة بالأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر (١) وعرّفها أرسطو تعريف قريب من هذا المعنى، قرأى أنها العلم بالأشياء العليا (١) وبلاحظ في هد التعريف أن أرسطو قيّد العلم (بالأشياء العليا)، ولعله يريد بهذا القيد الإلهبات وما يتصل بها من مسائل، حيث إن الإلهيات كانت تُستئى العدم بالأعلى، والعدم الكلي، والفلسعة الأولى (١) وقد حصّ أرسطو هذا العدم بالدكو الأنه . كما ذكر أبو البركات العدادي . هو ثمرة العلم ونتبجته (١)

⁽۱) انظر الحمهورية ۱۷۵ ترجية حاجتاز دار القدم سروت د/ط د/ت ولأفلاطون تعريف آخر للعليمة، فعرفها بأنها الثيم بالإله بقير الطاقة الإنسانية انظر الذكتور أحمد فؤاد لأمواني أفلاطون. ۸۰ بقلاً في ثبتاتوس دار المعارف: د/ط، د/ت.

⁽٢) عرف الحرحاني الإدراك بأنه إحاطة اشيء بكمانه، وهو حصول العبورة عبد النفس الساطقة، وتمثيل حقيقة الشيء وحدّه من عبر حكم عليه بنفي أو إثبات، ويسمى تصوراً، ومع الحكم بأحدهما يسمى تصديماً. التعريمات ٢٩ تحقيق إبراهيم الأبياري: دار الريان للتراث د/ط، د/ت

 ⁽٣) انظر، عدم الأحلاق إلى بيقوما حرس ٢/ ١٣٠ ترحمة أحمد تطفي السيد٬ دار
 الكتب المصرية بالقاهرة د/ط: ١٣٤٣هـ/ ١٩٧٤م

⁽³⁾ انظر أبو الركات البعدادي لمعبر في لحكمه ' ٣ / ٤ دار المعارف العثمانية بحيدر آباد: ط1 / ١٩٥١هـ ابن تبعيد. الصعدية 1 / ١١٦ تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم د/ اسم الباشر ط٢ / ١٤٠٦هـ وانتها وي ' موسوعة كشاف اصطلاحات الصول والعلوم: ١ / ٥٠ تقديم وإشر ف ومر جعة الدكتور رفيق العجم: تحقيق الذكتور علي وحروج: مكتبة لبان باشرون ط١ / ١٩٩١م وعبد الجيار الرفاهي عبادي الفلسعة الإسلامية ١ / ١١، دار الهادي بيروت ' ط١ : ١٤٢٦هـ / ٢٠٠١م،

⁽٥) ايظر: المعتبر في الحكمة: ٣/٤

إذن فالفلسفة هي معرفة حقائق الأشباء، وفي مقدمتها الإلهيات، ويزيد هذا المعنى وصوحاً فلاسفة الإسلام، فقد عرّفوا الفنسفة تعريفات متفارنة، فعرّفها الكندي بأنها (علم الأشبء بحقائقها بقدر طاقة الإسبان) (()، وعرّفها أيضاً بأنها فالنشه بأفعال الله بقدر طاقة الإنسان) وعرّفها الفارابي بأنها فالنشه بأفعال الله بقدر طاقة الإنسان (۱) وعرّفها الفارابي بأنها فالعلم بالموجودات بما هي موجودة بمقدار الصاقة الإنسية (۱)

وعرفها ابن سيئا بأنها ااستكمال النفس الإنسانية نتصور الأمور، والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنساسة:(⁽³⁾

وعبد تأمل هذه المصوص يتصح أن هذه المعريمات باستشاء تعريف أرسطو قد الفعت على كلمة واحدة هي اطاقة الإنسان، وهذه الكلمة تدل على أن في العلمية مجالاً و سعاً للاجتهاد، ومن ثمّ فهي محاولة العمل معرفة الحقائق، وقد عرّفها بعض المحتين بدلث (٥) وكذلك أشارب هذه

⁽١) رسائل الكندي تعسمة (رسانة من العسمة الأولى) ٩٧

⁽۲) رسائل لكندي العنسفية (رسابة في حدود الأشياء ورسومها) ۱۲۱، وانظر البيروني تحفق ما تنهند من معوقه مصوله في العقل ومردوله ۲۴ عالم الكنت بيروت: ط۲ / ۱٤۰۲هـ/ ۱۹۸۳م

⁽٣) الثمرة المرضية (كتاب الحمع بس رأي الحكمين) ١ د/ اسم الباشر د/ط د/ت

 ⁽٤) ابن سبا تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (رساله الطبيعيات من عون الحكمة)
 ٢٠ و(رساله في أقسام العلوم العقلية)
 ١٠٤ مطبعة هندية بالقاهرة ١ ط١٠/ ١٢٣٦هـ. / ١٩٠٨م

⁽٥) انظر الشيح بديم الجسر، قصة الإيمان بن المصفة والعدم والقرآن ٢٦ دار الحلود ببيروت ط٣ ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م و بدكتور عبد الحبيم محمود التفكير المصفي في الإسلام ١٧٧ دار المعارف بالقاهرة ط٢ د/ت واندكتور محمد كمال جعمر في الفنصفة والأحلاق ٥ دار لكتب بجامعية درط ١٩٦٨م والدكتور عرفان عبد الحميد فتح العدجل إلى معاني الفسفة ٧

التعريفات إلى أن العقل هو طريق الاحتهاد بالدرجة الأولى، وأكدت ـ أيضاً عسمولية العلسعة لمعرفة حميع الموجودات، قمن مقاصدها وموصوعاتها: معرفه الرياضيات والطبيعيات والإلهبات والأحلاق والسياسة (۱) ويؤكد هذه الشمولية تقسيم الملاصعة لنحكمة، فقد جعلوها على قسمين الأولى الحكمة النظرية، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام العدم الطبيعي، والعلم الرياضي، والعلم الإلهي والثاني: الحكمة العملية، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام أيصاً: سياسة الإنسان نفسه، وسياسته المدنة (۱) ولا يكون الفيلسوف فينسوفاً كاملاً إلا إذا حصلت له المصائل النظرية أولاً، ثم الفضائل العملية، ثم ثكون له القدرة على إبحادها في الأمم والمدن (۱)

وإدا كانت الفلسفة مصطفح يونانياً مَن حيث إطلاق الاسم فإن العلوم العقلم العلوم العلم عير محتصة بملة، بل يوجد البطر فيه لأهل الملل كلهم وإن احتلفوا في مداركها ومياحثها(٤)

 ⁽۱) انظر القارائي الثمرة المرضية(كتاب نجمع سارأي الحكيمين) ۲ والعرالي مقاصد العلاسمة ۳ تحقيق لدكتور سليمان دنيا دار المعارف بالقاهرة د/ط 1971م

⁽۲) انظر العارابي رسائل العارابي (رساة النبية على السعادة)، ۲۰ مطاعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد بانهيدا طا ۱۳۵۵هـ/ ۱۹۲۱م وابن سينا نسخ رسائل في المحكمة والطبيعيات ۱۰۵ وقد أشار مسكوية إلى أن أرسطو قشم العلمة إلى قسمين نظري وعمني نعرا كتاب السعادة ۵۰ و۷۰ تقديم الشيخ سيد علي الطويجي السيوطي مطبعة تمدرسة الصناعية الإلهامية بالقاهرة د/ط ۱۳۴۵هـ/ ۱۹۱۷م

⁽٣) (نظر القارابي رسائل العارابي(رسانة بحصيل السعادة): ٣٩.

 ⁽³⁾ المفر صديق بن حسن القبوحي، أبجد العدوم 1 / 704 دار الكتب العلمية
 بيروت تحقيق عبد الجار زكار داط ١٩٧٨م

وقد بين العارابي أن المسبعة لم تكن وقعاً على اليونائيين فقط، بل هذا العلم قد ثبقً من أمة إلى أحرى حتى وصل إلى اليونان، فأطلقوا عليه هذا ولاسم، فاشتهروا به، فقال الرهد، لعدم عنى ما يقال إنه كان في القديم في الكلفائيين وهم أهل العراق، شه صار إلى أهل مصر، ثم انتقل إلى اليونانيين، ولم يول إلى أن انتقل إلى السريانيين، ثم إلى العرب، وكانت العدرة عن جميع ما يحتوي عليه دبك العدم باللسان اليوناني، ثم صار باللسان البوناني، ثم ما لللسان العربي، وكان الذي عندهم هذا العلم من اليونانيس يسمونه بالحكمة على الإطلاق والحكمة العظمى، ويسمون اقتنامها العدم، ومنكتها الفلسفة، ويعون به إنثار الحكمة العظمى ومحتها، ويسمون المقتي لها فيلسوف، يعنون به لمحت والمؤثر للحكمة العظمى ومحتها، ويسمون المقتي لها فيلسوف، يعنون به لمحت والمؤثر للحكمة العظمى ومحتها، ويسمون

ولا يبكر أحد أثر الفكر البوداني لا سيّما في نظاق الفلسفة على مَن جاء بعدهم (٢)، وقد تأثر العرب والمستمون بدلك حتى سُمّيت جماعة منهم بقلاسفة الإسلام أو بالمشائين؛ لاتباعهم أفلاطون وأرسطو بشكل حاص، ومن أشهرهم الكندي، والعاراني، وانن سينا، وانن ناحه، وانن طفيل، واين رشد إلح (٢).

⁽۱) رسائل الفارايي(رساله تحصيل السماده). ۳۸

 ⁽۲) انظر الدكتور عبد الحميد مدكور في لفكر الفلسفي الإسلامي (مقلمات وقصايا)
 ۹۸ خار الثقافة العربية ۱۹۹۳م وكتابه تمهيد لدراسة الفلسفة ۲۰ د/ اميم
 الباشر: د/ ط: ۱۹۸۹م.

⁽٣) انظر: الدكتور علي سامي النشار بشأة العكر القليمي في الإسلام ١/ ٤٧. دار المعارف بالقاهرة ط٩ د/ت ورجع كتاب الدكتور حسن الشاهمي التيار المشائي في العسفة الإسلامية، فقد درس فيه هؤلاء العلاسمة المدكورين، دار الثقافة العربية بالقاهرة، د/ط. ١٤١٨ه / ١٩٩٨م.

والرأي السائد عند كثير من المستشرقين والمسلمين أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا مقالات أرسطو مع بعض آراء أفلاطون: وقد أكد الفارابي هذه المرجعية لفلسفيهم، فقال عن أرسطو وأفلاطون: وكان هذات الحكيمان هما ميدعان لنفسيفة، ومسئئان لأوائلها وأصولها، ومتممان لأواحرها وقروعها، وعنيهما لمعون في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسيرها وحطيرها، وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر، بدلك نطقت الألسن وشهدت العقول المتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر، بدلك نطقت الألسن وشهدت العقول المتمد عليه

ودكر مسكويه أيصاً أن أرسطو هو الذي رتب الحكمة وصنعها، وحعل لها تهجاً يُشلَك من المبدأ وإلى النهاية (٢)

وكان للترجمة دور كبير في نقل هذه العلمهة إلى المسلمين، والتي طهرت بوادرها أيام الأمويين، مثان دلث ما فعله حالد بن يزيد بن معاوية (ت: ٨٠هـ)(٤)حيث أمر جماعة من فلاسفة البونانيين معن كان ينزل مصر

⁽۱) انظر الشهرستاني المدل والنحل 1 / ۱۵۸) وأحمد أمين ضحى الإسلام ٣/ ٢٠ مكبة النهمة المصرية طا د ت و بدكتور علي سامي النشار: بشأة المعكر الفلسفي في الإسلام 1 / ٤٧) وج دي بنور باريخ الملسفة في الإسلام ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر (د/ط ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م)

 ⁽٢) الثمرة المرصية (كتاب الجمع بين رأي الحكيسن) - ١ -

⁽٣) الطر: كتاب السعادة، ٨٨

 ⁽٤) هو أبو هاشم خالد بن يريد بن معارية بن أبي سعيان الأموي، كان من أعلم قريش بصول العلم، وله كلام في صناعة الكنمياء و نظب، وكنان بصيراً مهدين العلمين،

بنقل الكتب في الصنعة(الكيمياء) من للسان اليوناني والقبطي إلى اللسان العربي، قال صاحب الفهرست: «وهد أول نقل كان في الإسلام من لعة إلى لعة» (١٠). ثم نالت الترجمة اهتماماً مفحوطاً في عهد الدولة العامية، وحاصة في عهد الخلفة المأمون(ت:٣١٨هـ)(٢).

وبعد انتشار الترحمات وتُعَرُّف حمهور علماء المسلمين على الفلسفة أصبح لها وجود في المحتمع الإسلامي، وأصبح الفلاسفة طائفة منميرة عن غيرها من الطوائف، كالمعشرين، والمحدَّثين، والفقهاء، والمتكلمين، وعيرهم(٢)

وكانت وقاته سنة حمس وثمانين للهجرة رحمه الله تعالى النظر ابن خدكان وقيات الأعيان وأنده الرمان ٢٧٤/٦. تحقيق لذكتور إحسان عباس دار الثقافة بيروت: د/ط: ١٩٦٨م

⁽۱) العهرسب ۳۰۳ دار المسيرة ببيروت، ط۲/ ۱۹۸۸م

انظر اس الديم الفهرست ٢٠٠٣، واس حلدون المقدمة ٢٢٧ دار اس حلدون بالإسكندرية داط دارت و نظر المصاطباتي الميران في تفسير القرآن ٥ / ٢٨٥ ترحمه عباس ترحمان مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروب ط١ ١٤٠٣ الرحمة عباس ترحمان مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروب ط١ ١٤٠٣ الإسلام، فقد توسع أستادنا في هله المسألة دار الثقافه المربية، دار ط دارت والمحليمة المأمون هو أبو المعباس عبد الله ال هارون الرشيد بن محمد المهدي ابن أبي جعفر المنصور العباسي، ولد سنة سعيل ومته للهجرة، وقرأ العلم والأدب والأعبار والمعليات وعلوم الأوائل، وأمر بتعريب كتبهم، ودعا إلى القول يحلق القرآن، تولى المحلافة في أول سنة ثمان وتسعيل ومئة للهجرة، توفي سنة ثمان عشرة ومائتين المحلافة في أول سنة ثمان وتسعيل ومئة للهجرة، توفي سنة ثمان عشرة ومائتين المطرسوس النظر الدهبي سير أعلام المنالاء ١٤٢٠ تحقيق شعيب الأرناؤؤط ومحمد نعيم العرقوسي مؤسسة الرابالة بيروت. ط٩ / ١٤١٣ عدقيق شعيب

 ⁽٣) انظر، الذكتور عبد الحميد مدكور في الفكر الفلسفي الإسلامي(مقدمات وقصايا)* ١٢١

وبعد هذا العرض الموجز لتعريف الفسعة، وتاريخ دخولها إلى تراث المسلمين، يتصح لما أن الفسعة صباعة عقلية مجردة تحاول معرفة حقائق الأشياء؛ لتستكمل النفس البشرية سعادتها

وإذا كان لهظ الملسفة والحكمة بمعنى واحد عند الفلاسفة، فماذا تعني كلمة الحكمة عند المفسرير؟ وخاصة أن ذِكْرَهَا أعني كلمة الحكمة عقد ورد في القرآن الكريم مواراً، فمن دلك قوله تعالى: ﴿ يُرْقِي الْعِصَّمَةُ مَن يَشَلَهُ وَمَن يُؤْتَ الْعِصَّمَةُ مُنَدُ أُولِيَ عَيْرًا صَحَيْرًا وَمَن بَدَّحَمُ وَلاَ أَوْلُوا اللَّالِينِ فِي اللِمِرِد ٢٦٩]

معثى الحكمة عند المقسرين:

رأى كثير من المفشرين أن المخكمة نفسر بعدة أوجه، منها: المواعظ في القرآن، والنبوة، والفقة، والإصابة في يقول والعمل⁽¹⁾، وقال الراري، هي اسم حامع لكل علم حيسن وعمل صالح^(۲) والذي يهما من هذه التعريفات لكلمة الحكمة في هذا البحث هو الكشف عن المعمى الفلسعي الدي بنى عليه بعض المعشرين تعريفهم الاصطلاحي،

وقد تحدث بعض المفسّرين عن معنى الحكمة، فاعتبرها مصطلحاً مرادفاً لمصطلح الفلسفة كما عرّفها العلاسفة أنفسهم، فذهب كلُّ من الرازي

⁽۱) انظر الطبري، جامع البيان عن تأويل آي العرآن ۱ ۸۹ دار المكر بيروت، د/ ط ۱٤۰٥ مر العبري، جامع البيان عن تأويل آي العرآن ۱۳ / ۲۳۰، تحقيق الحمد عبد العليم البردوني دار الشعب بالقاهرة ط۱/۲۲۲هـ وابن كثير، تفسير القرآن العظم ۱/۲۲۰ تحقيق محمد براهيم البما ومحمد أحمد حاشور وعبد العريز عنيم دار الشعب بالقاهرة د/ط، د/ت وأنو السعود إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم ۱/۲۱۲، دار إحياء التراث العربي بيروث، د/ط د/ت.

⁽۲) انظر: مقانیج العیب ۲/ ۲۲٪ در نفکر سروت د/ط د/ت

والشيراري إلى انقول بأن أوجه لنفسير لسابقة للحكمة جميعها عبد التحقيق ترجع إلى العلم، ومن ثمَّ عرَّف الحكمة بأنها لعلم بحقائق الأشباء والعمل بموجها، أو الإصابه في القول وانفعن، ووضع كل شيء موضعه

ثم دكرا تعريف الفلاسعة عجكمة فقالا هي النشبه بالإله، أو التحلق بأخلاق الله عز وحل ما بقدر الطاقة الشرية (١)، ومستناهما في هذا التعريف قوله قط التخلقوا بأحلاق الله تعالى (١ ولحكمة لا بحرج عن معنى العدم وفعل الصواح ودلث لأن كمال الإساب في شيئين معرفة الحق لذائه، والحير لأحل العمل به، فيرجع الأول إلى لعلم، ويرجع الثاني إلى فعل العدل والصواب وفي هذا إشارة إلى يوعي بحكمة الطرية والعمدة

ورأى الراري وعيره من المفشوين أن هما أيات كشرة أشارت إلى هدا المعمى، منها قوله _ عر وحل _ . ﴿ يُبَرِّلُ ٱلْمُنْتِكُمُ بِٱلرُّوجِ مِنْ آمْرِهِ عَلَىٰ مَن النَّهُ مِنْ عَالِمُهُ مِن اللَّهِ عَلَىٰ مَن النَّهُ مِنْ عَالَمُهُ مِن اللَّهِ عِلَاهِ اللهِ اللهُ إِلَا أَنَا مَا نَفُورِ لِللهِ اللهِ عَلَى اللهِ اللهِ اللهِ اللهُ إِلَا أَنَا مَا نَفُورِ لِللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهُ ا

 ⁽۱) انظر المصدر بسابق ٤ / ٧٣، وانشير ري بمبير لمراب الكريم ١٤٦ / ١٤٦
 دار التعارف بيروت ط١٩٩٨/٢م

⁽Y) بحث هه ولم أجده

 ⁽۳) مطر الزاري معايج العيب ۲ / ۱۹۱۲ ۷ ۲۳، والشيراري معايج العرال الكريم: ۷ / ۱٤٦.

⁽³⁾ انظر معانيح العيب ۱۷ ، ۷۳ ، و ۲۲۹ ، و تبيعب وي أبوار تتنزيل وأسرار التأويل ۱۳ / ۲۱۹ تحقيق الدكتور حمرة البشرتي والشبح عبد المحميظ فرعلي ويدكتور عبد الحميد مصطفى المكتبه القيمة بالفاهرة داط ۱۶۱۸هـ والنيسابوري عرائب القرآل ورعائب عرفال ۲ / ۹۳۶ تحقيق الدكتور حمرة البشرتي والشيح عبد الحميظ فرغلي و حكتور عبد الحميد مصطفى المكنة القيمة بالماهرة داط دارت والشير ري بمسير نقرآل لكريم ۲ / ۱۶۷ ، والابوسي

ولا يُشْهَم من هذه الإشارات أن هؤلاء المفسّرين يمكرون التفسير الظاهر ثلاّية الكريمة، بل إمهم - بدية - فسّروا الروح بالوحي الذي يبول به جيريل - عليه السلام - على الأنباء عبهم السلام، وبعد هذا التفسير أشاروا إلى المعنى الفلسفي، وهذا نوع من التفسير يُسَمّى التفسير الإشاري، وهذا البوع من التعسير يُسَمَّى التفسير الإشاري، وهذا البوع من التعسير التحليل الإشاري، وهذا المعنى،

وكذلك رأوا في قوله تعالى، ﴿ رَبِّ هَبّ لِى عُصَّكُمّا وَٱلْمِعْتِي وَالْتَهْلِيمِينَ ﴾ [النمراء ٨٣] إشارة إلى الحكمة النظرية، وقوله، ﴿ وَٱلْمِعْتِي وَالْعَمْلِية، فقوله تعالى: ﴿ وَرَبّ هَبّ لِلْمُعْلِمِينَ ﴾ إشارة إلى الحكمة الظرية، وقوله، ﴿ وَٱلْمِعْتِي وَالْمَعْتِينَ وَاللّهُ كُم الحكمة التي هي الكمال في العلم والعمل بحيث يتمكن به من خلافة الحق ورياسة الخلق، وألحقى بالصالحين ووقفي من العلوم و المملكات لما يرشحن للانتظام في رمرة الكاملين الراسخين في الصلاح المترهين عن كنائر الدفوب وصعائرها أو احمع بيني وبينهم في الحتة الله المترهين عن كنائر الدفوب

روح المعاني في تفسير القران العظيم و سنح فماني ٧/ ٣٣٩ دار الكتب العلمية
 بيروب: ط1/ ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م

⁽۱) انظر مداتيج العيب ۷ / ۷۲ والبيصاوي أبوار التنويل وأسرار التأويل ٣ / ٢٠٩. تحقيق الدكتور حمرة البشرتي والشيخ عبد الحميظ فرغلي والدكتور عبد الحميد مصطفى المكتبة القدمة بالقاهرة د/ط: ١٤١٨هـ. والنيسابوري: غرائب القرآن ورعائب المرقان ٨ / ٤٢٣ و بشيراري تفسير تقرآن الكريم، ٧ / ١٤٦ و والألوسى، روح المحاتى: ١٠ / ٩٠ و ١٩٠٠ و والألوسى، روح المحاتى: ١٠ / ٩٠ و ١٩٠٠ و والألوسى، روح المحاتى: ١٠ / ٩٠ و ١٩٠٠ و والألوسى، روح المحاتى: ١٠ / ٩٠ و ١٩٠٠ و ١٠٠٠ و

⁽٢) إرشاد العقل السبيم إلى مزيا الكتاب الكريم 1/٢٥٠، وانظر، الألوسي: روح المعامي 1/ ٩٦، قال القرطي الحكما معرفة بك ويحدودك وأحكامك قاله ابن عباس، وقال مقائل فهما وعبما، وهو رجع إلى الأول، وقال الكلبي ثبوة ورسالة إلى الحلق وألحقي بالمصابحين أي بالبيين من قبلي في اللرجة، وقال ابن عباس: بأهل الجنة، الجامع الأحكام الفرآن: ١١٢ / ١١٢

وأشار البيصاوي إلى معنى الحكمه كما عرفها بعص الفلاسفة، فقال: اوالحكمة في عرف العلماء ستكمال الممس الإنسانية باقتباس العلوم النظرية، واكتساب الملكة التامة على الأفعال الفاصلة، على قدر طاقتها (١١)

ورأى إسماعيل حقي أن المحكمة هي العدم بحقائق الأشياء على ما هي عليه، وهي صفة من صفات الله تعالى، ولهذا رأى أن ما يسميه الفلاسفة المحكمة هي المعقولات، وهي من سائح لعقل، والعقل من صفات المخلوقين، ورأى أنه لا يجور أن يقال للمحدوق الحكيم إلا بالمجار بمن أتاه الله الحكمة (1)

وتحدت عن قسمي الحكمة عند تصيره لقوله تعالى: ﴿وَيَنَّا يَلُمُ اللَّهُ اللَّا اللَّهُ اللَّهُ اللَّالِ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ

والحاصل كما دكر أن قوله تعالى ﴿ حُكُنُ وَعِلْمَا ﴾ إشارة إلى استكمال النص في قوتها العملية والبطرية وهد بتفسير من اب الإشارة أيصاً ورسله وراى الشيراري أن أعلى مراتب لحكمة الإيمان بالله وكتبه ورسله

⁽١) انظر: أنوار التمزين وأسرار التأويل ٤ / ٣٠٣

 ⁽۲) انظر، روح البيان: ٤ / ٤٥٥، دار إحياء التراث العربي لبيروت د، ط د/ت

⁽٣) انظر روح البيان: \$ / ٢٣٣.

واليوم الآخر ثم تكلم عن الحكمة من حيث الأسباب الأربعة، أي: من حيث وعلها وغايتها ومادتها وصورته، فدكر أن فاعلها العقل النظري عند حصوله بالفعل بتأييد العقل الفغال، وعايتها الوصول إلى حقائق المعارف الربوبية، والقرب إلى الباري - عر وحل -، ومادتها أو موضوعها الجوهر النفساني والعقل الهيولاني، وصورته هيئة العالم مجميع أحرائه (1). ثم قال أواعلم أن الحكيم عندن عارة عمل حمع العلم الإلهي والطبيعي والرياضي والمنطقي والحُنقي، وليس ولا ثمة إلا هذه العلوم، والطريق مختلف في تحصلها بن الفكر والوهب (1). وهذه المصطلحات العلسفية التي استعملها الشيراري في نفسير ابات الكتاب العربر، مسأتي على مناقشتها بالتعصيل في مكانها المناسب في البحث إن شاه الشعائيم

وعرَّف الطباطباني الحكمة بأنها القصَّابا الحقة المطابقة للواقع، من حيث اشتمالها على سعادة الإنسان^(۱۲) وهذا التعريف لا يحتلف في مصمونه عن التعريفات السابقة.

وقد أواص اس عاشور في كلامه عن الحكمة، قبعد أن عرَّفها بأنها إثقان العلم، وإحراء الفعل على وفق ذلك لعلم، ذكر أن مبدأ ظهورها كان في الأديان، ثم ألجق بها ما أشجته العقول من أنظارهم المتفرعة على أصول الهدي الأول، ثم صاوت محلوطة بالأوهام وانتخيلات والضلالات، وانتشرت في الهند والصين وفارس ومصر، ثم انتقلت حكمة هؤلاء الأمم إلى اليوبان، فدرسها حكماء اليوبان، وهدبوا وأندعوا، ومثّزوا علم الحكمة

⁽١) النظر. تقسير القرآن الكويم: ٨ / ٨

⁽۲) المصدر النابق 1/ 403

 ⁽٣) الظراء الميران في تفسير القرآن ٢ ٢٩٩

عن غيره، وتوحوا الحق ما اسطاعوا، فأرالوا أوهاماً عطيمة، وأنقوا كثيراً، والتحصرت هذه العلوم في طريقتي سفر ط وهي نفسية، وفيثاغورس وهي رياضية عقلية، وعنهما أخد أفلاطور، واشتهر أصحابه بالإشراقيين، ثم أخد عنه أرسططاليس وهذب طريقته ووصع لعنوم، وسمي أتباعه بالمشائين، ولم ترل الحكمة من وقت طهوره معولة على أصوله إلى يومنا هدا(1)

ثم تحدث عن أقسام الحكمة عند الفلاسفة، فذكر أنها على قسمين حكمة عملية، وحكمة نظرية، فأما الحكمة العملية فتنحصر في تهديب النفس، وتهديب العائلة، وتهديب الأمة، والأول؛ علم الأخلاق، والثاني علم تدير المعرل، والثالث، علم السياسة المدية والشرعية وأما الحكمة النظرية فهي الباحثة عن الأمور التي تعلم وليست من الأعمال، وهي ثلاثة علوم العلم الطبيعي، والعلم الرياضي، و لعمم الإلهي (٢)

ورأى أن المهم من الحكمة هي نظر لدين أربعة فصول الأول. معرفة الله حق معرفته، وهو علم الاعتقاد الحق، ويسمى عبد اليونان العلم الإلهي، أو ما وراء الطبعة الثامي عبم الأحلاق الثالث تهديب العائلة، وهو المسمى عبد اليونان علم تدبير بمئرل الرابع، تقويم الأمة وإصلاح شؤونها، وهو المسمى علم السياسة المدنية (٢٠).

وبهذا القدر من عرص رأي هؤلاء المعسرين يتصح مدى تأثرهم بتعريف العلاسعة للقلسفة، فقد أدخلو المصطلح الفلسفي في نفاسيرهم، وقبلوه وسموه الحكمة، وسمو المشتعلين بها الحكماء، فلفظ الحكمة

⁽۱) انظر التحرير والتنوير ۲/ ۱۱ دار شحون سونس د/ط ۱۹۹۷م

 ⁽۲) انظر المصدر السابق ۲/ ۲۱، وطبطوي حوهري: الحواهر في تقسير القرآن
 الكريم: ۱/ ۵۳ مطحة مصطفي البابي لحلبي بانقاهرة ط۲/ ۱۳۵۰هـ

⁽۳) اعظر: التحرير والتنوير ۲۱/۳

عدهم مرادف للفط المسفة، وباء على هذا فأي الكلمتين تُذْكر في البحث فهما بمعنى واحد، وكدلك إد دُكِرُت كدمتا حكماء أو فلاسفة فهما بمعنى واحد، وقد حمع بعض المفسرين في تعاسيرهم بين هذين اللفظين، فمرة يذكرون كلمة فلسفة أو فلاسفة، ومرة أحرى بذكرون كلمة حكمة أو حكماء، وقد حاولت أن أعرف سبب هذا النبوع في إطلاق الألفاظ فلم أجد سوى إرادتهم الننوع في دلك أن أعرف سبب هذا النبوع في إطلاق الألفاظ فلم أجد سوى

وإذا كانت الفلسفة هي صنعة عقلية نظرية وعملية معاً، فما صلتها بالعلوم الشرعية، كعلم الكلام والتصوف وأصول الفقه؟

ومن الأمثلة على استعمال النفظين يمعني واحد، قول الزاري . فقال الحكماء " هالم العناصر عالم الكون والفساد، ﴿مَا فِيهِ يَتَطَرِي إِلَيْهِ الْمُسَادِ، فإن الماء يحرج عن كومه ماء ويفسد ويتكود منه هوات وتحالم السمراتُ لا كون فيه ولا فساد، بن بوحد من هذم ولا يعدم، ولا يصير الْمُلِّك ترايأً؛ بجلاف: الإنسان، قوله يصبر تراباً أو شيئاً أخرى وعلى هذا فالعالم العنوي ليس مناسد، فهو صالحة معاتيح العيب ٢٥٠/ ٣٨٪ فهذا استعمل لهظ الحكماء، وفي موضع آخر قال وهو يتحدث عن المعجرات. الهالملاسعة لا يمكنهم القطع نصباد دبث لأن بعباصر الأربعة لها هيولي مشتركة عبلهم، وقالوا؛ إنه يضبع الكول والعساد عليها، وإنه يصبح القلاب الهواء ماء وبالعكسَّ مفاتيح العيب - فهنا ذكر لقط الفلاسفة والفكرة وأحدة. وقول أبي حيات الأبدلسي، قوقال أبو عبد الله الراري تأويل الحكماء أنَّ النفس إذا فارقت الجسد فكأنه وال العطاء وبقيت منجردة بداتها عاريه عن كل ما سواها، وتلك هو البرور ثله تعالى. وهذا الرجل كثيراً ما يورد كلام الفلاسفة وهم مبايسو، الأهل الشرائع في تمسير كلام الله تعالى الممرل بلعة العرب، و تعرب لا تعهم شيئًا من مقاهيم أهل العلسفة، فنفسيرهم كاللغر والإحاجية فهذا النص أثنت اللفظين معاً البحر الهميط ١٤٠١/٥ تبعقيق الشبح أجدد عبد الموجد والشيخ علي محمد معوض دار الكتب العلمية بميروت ط ١٤١٣هـ ١٩٩٢م وأكتمي بدكر هدين المثالين عن هدين المفسّرين؛ لأنه سيأتي في جحت ما بؤكد هذا عند نعص المفسّرين،

صلة الفلسفة بالعلوم الشرعية.

إن جملة العلوم التي يحوص فيها المشر تكون ـ كما يرى اس خلدون _ على صنفين صنف طبعي للإسبان يهتدي إليه نفكره، وصبعه نقلي بأحده عمن وضعه، والأول هي العلوم الحكمية القسفية، والثاني هي العلوم النقلية المسلمة إلى الحبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول وأساسُ العنوم النقلية عبد المسلمين الكناب والنسبة، ولقهمهما لا بد من النظر فيهما، فالنظر في الكتاب بيان الفاظة أولاً، وهذا هو علم التعمير، ثم بوساد السنة إلى صاحبها، وهذا علم الحديث، ثم لا بد في استنباط الأحكم من أصولها من وجه قانوني يفيد العلم بكيفية هذا الاستنباط، وهذا هو علم أصول الفعه، وبعد هذا تحصل المعرفة بأحكام اللانتفالي في أفعال المكتفين، وهذا هو الفقه، ثم إن المعرفة بأحكام اللانتفالي في أفعال المكتفين، وهذا هو الفقه، ثم إن المعرفة بأحكام اللانتفالي في أفعال المكتفين، وهذا هو الفقائد الإيمانية، التكاليف على فسمين بدني وقلي، والتكاليف القليه هي العقائد الإيمانية، والمحتاح عنها بالأدلة العقلية هو عنم بكلام(1)

وبهذا التصبيف لنعص بعلوم يثين أن علم الكلام عو أقرب العلوم المدكورة صلة بالقلسفة ولك لاعتباده على الدلائل العقلية في الحدل والحجاح ومن هنا اعتبر كثير من باحثين المعاصرين علم الكلام من العلوم الفلسفية، بل اعتبروا علم انتصوف وعلم أصول الفقه من العلوم الفلسفية أيضاً (٢) يقول أستاذ الدكتور عبد الحميد مدكور الوقد طل اسم

 ⁽¹⁾ أنظر: أبن تحلدون: المقدمة: ٣٠٥

⁽٢) انظر الشيخ مصطفى عدالرارق بمهندي تاريخ انفسته الإسلامية ٧٦، ٢٧ لحنة التأليف والترجعة والنشر بانقاهرة داه ١٣٦٣ه / ١٩٤٤م والذكتور عبدالحبيم محمود، التعكير العلسفي في الإسلام ١٧٤، ١٧٤ عير أنه أخرج علم أصول العقه، والدكتور وبراهيم مدكور في القنسفة الإسلامية (منهج وتطبيق) ٢١ مكبة =

الفلسفة مقصوراً على هذا العلم بمعناه العني الاصطلاحي الدقيق حتى مشارف العصر الحديث، حيث بدأت في انظهور وجهات نظر أخرى تتجه إلى توسيع مجال ونطاق هذا لعلم، ليشمن علوماً أحرى، كعلم الكلام والتصوف، ولعن المستشرقين كانوا أسبق إلى هذه الرؤية من سواهم ((۱)). وقد أشار الطباطبائي في تفسيره إلى وجهة نظر المستشرقين هذه ().

ولكن جمهور علماء المسلمين لا يرون علم الكلام ـ فصلاً عن علمي التصوف وأصول الفقه ـ من العلوم الفلسفية في حقيقة أمره، ولكنه قرب الشبه مهلم العلوم أدار أن المسلمة طعت عليه في معص أدوار تدرجه فصيعته بالصبغة الفلسفية (1). وعلى التقتاراني هذا الاحتلاط فقال اللما كان

ي الدراسات الملسمة ط ۱۳ د/ بن والدكتور حس الشامعي التيار المشائي في العلسفة لإسلامية ۷، والدكتور عباد الحميد مذكور : في المُكر الملسمي الإسلامي (ممدمات وقضايا) ۱۲۲ وما بعدها ، والدكتور حامد طاهر مدحل بدر سه الملسمة الإسلامية ۱۵ دار هجر بالقاهرة د/ ط : ۱۵۰۵هـ/ ۱۹۸۰م،

 ⁽¹⁾ مي الفكر الفلسفي الإسلامي (مقدمات وقضايا) ۱۲۳، وراجع الذكتور محمد
 أبو ريدة. على هامش كتاب ح دي بور تاريح لفلسفة في الإسلام ٨٤

⁽٢) انظر الميران في تفسير القرآن: ٥ / ٢٦٥.

٣) انظر الآراء في هذه المسألة، النبح مصطفى عند الرارق تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية ٥٥، والشنح يرى أن نفسيفة تشمل علم الكلام والتصوف وأصول المقه والدكتور محمد عاطف الغرقي مد هب فلاسفة المشرق ١٦ والدكتور عبد الحميد مذكور في الفكر المستفي الإسلامي (مقدمات وقصاب)، ١٢٨ وما بعدما، ويرى أستاده أنه لا حرح أن نبيع مجالات الفلسفة وتتعدد ميادمها، فمكن أن تؤخذ الفلسفة بمعهومها الفي الدقيق أحيان، ويمكن أن تؤخذ بعفهومها الوضع في بعض الأحيان، انظر: ١٤٨

^(\$) انظر الدكتور حسن الشافعي المدحل إلى دراسة علم الكلام 114 مكتبة وهية بير

من المباحث الحكمية ما لا يقدح في العقائد الديبية، ولم يتاسب عير الكلام من العلوم الإسلامية، حلطها المتأخرون بمسائل الكلام إقاصة للحقائق، وإفادة لما عسى أن يستعان به في التقصي عن المصايق، وإلا فلا نراع في أن أصل الكلام لا يتحاور مباحث الدات والصفات، والبوة، والإمامة، والمعاد، وما يتعلق بذلك من أحوال الممكنات، (1)

قعدم الكلام يختلف عن العدسة من حيث النشأة، والمسهج، والموضوع، والغاية، فشأة الفلسفة أجدية، ومهجها غير مقيد بمسلمات، فهي محث حر، وموضوعها شامل للمسطقيات والرياضيات والطبيعيات والإلهيات، وغايتها معرفة الحقيقة لذنها أما علم الكلام فشأته إسلامية، ومنهجه مقيد مصلمات شرعبة، وموضوعه الإلهات والدوات والسمميات، وإذا ذُكِرت فيه الطبيعيات فلكي تكون وسيلة لاثنات العقيدة التي هي غاية هذا العلم(٢).

ويويد الأمر وصوحاً في التفرقه بين الفلسفة وعلم الكلام إدا وقفيا على

بالماهوة ط٣ / ١٤١١هـ / ١٩٩١م والدكتور عبد الحميد مدكور في الفكر العلسمي الإسلامي (مقدمات وقضايا) - ١٥٥

⁽۱) شرح المقاصد، ۱۸۶ تحقیق الدکتور صد انزجمن عمیرة منشورات الشریف الرضي د/ط ۱۶۰۹ه / ۱۹۸۹م وراجع مسألة تطور عدم الكلام وانفتلاطه بالقسفة این خلدون المقدمه ۳۲۱، وصدیق نی حسن الفتوحي آنجد العنوم ۲/ ۵۰۰۲

⁽۲) انظر، اين خلدون المقدمة ۲۲۷، و ۳٤۷، وصليق بن حسن القنوجي، أبجل العدوم، ۲/ ۱۱۱، والدكتور عبد الحميد مدكور دراسات في علم الكلام بالاشتراك مع الدكتور السيد روق الحمر ۹۳ در الثقانة العربية، د/ط ۱٤۱۹هـ / ۱۹۹۹م، والدكتور فيد المقصود عبد نعني أصالة التمكير القلسمي في الإصلام، ۱٤۷ دار الإرشاد بالقاهرة ط1/ ۱٤۰۵هـ/ ۱۹۸۵م

تعريف علم الكلام ومعناه، فهو كم عرَّفه لتفتازاني (ت ٧٩١هـ): «العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من أدلتها اليعيبية» أو كما عرَّفه الإيمبي (ت. ٧٥٦هـ) هو «عدم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد المحجج ودفع الشبه» (^{٢)}.

والواقع التاريخي يؤكد هذا التعرقة بين الفلسفة وعلم الكلام، حيث كانت هناك طائعتان متميرتان الأولى طائفة لفلاسفة، والثانية طائعة عدماء الكلام، وكانت بينهما متازعات قوية (٢). وقد ذكر الطباطبائي في تفسيره أن الفرق بين علم الكلام والفلسفة أبعد مما بين السماء والأرض، فالقياسات الماخودة في الأبحاث الكلامية جدئية مركّة من مقدمات مسلّمة؛ لكون الاستدلال به، على مسائل مسلّمة، وأما الأبحاث الفلسفية فقياسات برهائية براد مها إثبات ما هو الحق، ألا إثبات ما شوتها تسليماً، ثم إن المتكلمين لم يرالوا منذ أول ناجم تجم منهم إلى يومن هذا في شقاق مع الملاسمة والعرفاء، والموجود من كتبهم ورسائلهم، والمنقول من المشاحرات الواقعة ينهم أبلع شاهد يشهد بدلث (١٤)

وحلاصة الأمر أن الغلبيعة قائمة على العقل الحر عبر المنصبط بالمسلّمات الشرعية التي أحمعت لأمة عليها، وأما علم الكلام فله سمته الحاصة، من حيث ارتباطه بالكتاب والسنة، وكدلت علم التصوف وعلم أصول الفقه، فلكلّ علم سمته الحاصة لتي تميره عن عبره، فالفلسفة هي

شرح المقاصد: 170

⁽٢) المواقف في علم الكلام ٧ مطبعة بعنوم بالقاهرة داط دات

 ⁽٣) انظر. الدكتور عبد الحميد مدكور دراسات في علم الكلام، بالاشتراك مع الدكتور السيد روق الحجر ٩٥

⁽٤) ، مظر المبران في تفسير المراب ٥ (١٦٥

الفلسفة، والكلام هو الكلام، وإن حاطه شيء من الفلسفة فلا يحرجه ذلك هن استقلاليته، والتصوف هو النصوف وإن حالفه شيء من الفلسفة أو الكلام، قلا يحرحه ذلك عن استقلاليته، فلكل علم من هذه العلوم تفرده وخاصيته، وتداحل العلوم فيما بيها لا ينعي الاستقلالية لتلك العلوم

وساء على هذا التفرقة بين الفلسفة والعلوم الإسلامية عامة وبين الفلسفة وعلم الكلام حاصة مبيكود مصطلح علسفه في هذا البحث هو المصطلح الذي فهمه جمهور علماء الأمة، من متكبعين وصوفيين وأصوليين ومعشرين، وهو ما بقله الفلاسفة الإسلاميود عن فلاسفة اليونان حاصة، فالتراث اليوناني المنقول إلى المسلمين هو الممسمى بالفلسفة، وهو المقصود عند معارضة المسلمين للقلسفة

ولما أحس فلاسفه الإسلام يهده الفجوه بين الفلسفة والشريعة حاولوا التوفيق بينهما، وهدا ما نبحته في الفقرة التالية:

التوقيق بين الفلسفة والشريعة (١):

لقد لقيتُ الفلسفة معارصة شديدة من قبل جمهور المسلمين، والدي حملهم على عداوة الفلسفة والنصدي بها ما كان يروبه من مخالفة للكتاب

⁽۱) راجع مديم الجسر قصه الإيمان بين عليمة والعلم والقرآن، فقد حاول الكائب التوفيق بين الفلسفة والشريعة، والدكتور محمود قاسم الفيلسوف ليفتري عبيه ابن رشد في قام عددها مكتة الأنجلو العصرية داط داب والدكتور عد لمقصود عبد العني التوفيق بين اللين و تقلسفه عبد فلاسفة الإسلام في الأندلس: ٥. مكتبة الرهزاء بالقاهرة داط ١٩٩٣م والدكتور هد المحميد مذكور في الفكر الفلسفي الإسلامي (مقلمات وقصايا) ١٩٩٠، وتدكتور محمد عاطف المعرقي: مداهب فلاسفة المشرق ٣٥. دار المعارف: طه/ ١٩٨٤م

والسنة، وخاصة فيما يتصل ما مسائل الغيبة (١). وقد ذكر الطناطبائي في تفسيره بعض الأسباب التي جعلت جمهور المسلمين يتصدون للفلسفة، منها ما كان عليه المتفلسفون من المسلمين من الوقيعة في اللين وأهله، وتلقي أصول الإسلام ومعالم الشرع بالإهابة والإرزاء ومنها ما كان يسمعه المسلمون منهم من المول في المسائل المشية فلي أصول موضوعة مأخودة من الهيئة والطبيعيات، كفدم الأفلاك والعلكيات، والقول بالتناسخ ونفي المعاد، ولا سيما المعاد الحسماني، ويطعبون بدلك كله في طواهر الدين فهده بعض الأسباب التي دفعت جمهور المسلمين إلى الإمكار على الملاسفة، ولم ترل الفلسمة تعيش على قلة من متعاطيها، وتجول بين صعف وقوة (٢).

ولهذا حاول فلاسفة الإسلام . كما دكراً أستادنا الدكتور عبد المقصود عبد العي ـ أن يحققوا من حدة هذه المعارضة، وذلك بتلمس الآيات القرابية والأحاديث السوية التي تحث على نتمكر والتأمل، ليثبتوا بدلك أن الشريعة لا تعارض التفكير العقلي، وبكمهم كابوا يدركون أن هذا لس إلا خطوة تمهيديه؛ لأن دعوة الشريعة إلى التفكير العقلي ليست دعوة إلى العلسفة اليونانية، فقاموا يجهود كبيرة للتوفيق بين العلسفة والشريعة، وقد سلكوا في دلك مسالك متعددة (٢٠). فمنهم من أنّ رسائل موجرة تشرح كيف يصل العقل إلى الحقائق الكبرى التي ورد بها الدين الحق، كرسالة فالاهتبارة لابن

 ⁽۱) انظر الدكتور عبد المقصود صد العبي التربيق بين الدين والقصفة عند فلاسفة الإسلام في الأسلس: ٥.

 ⁽۲) انظر الطباطبائي٬ الميراد في تعمير بقرآن ٥ / ٢٨٥

 ⁽٣) انظر الدكتور عبد لمقصود عبد العلي التوفيق بين الدين والعلسفة عبد اللاسفة
 الإسلام في الأندلس ٨

مسرة (ت. ٢٩٩هـ)، ومن أقواله فيها الجهاء خبر النبوة منتدناً من جهة العرش بازلاً إلى الأرض فوافق الاعتبار الصاعد من جهة الأرض إلى العرش سواء يسواء الا فرق (١) ويبدو أنا الل مسرة فضل كما يرى بعض الباحثين عدا العنوال لرسالته (الاعتبار) بدلاً من الملسمة؛ الأنها كلمة قرآنية لها إبحاءاتها التي تصفي على الرسالة بوعاً من القبول في بقوس المسلمين (١) ومنهم من اتخد أسلوب القصص كقصة حمر بن يقطال الاساطمال

ومنهم من اتخد أسلوب لقصص كفصة حي س يقطان لاس طفيل، وشهرتها تعينا على ذكر نماذح منها هنا^{ر؟)}

ومسهم من تداول بالمقاربة العامة القصايا الأساسية لكل من الفلسفة والشريعة، وتحلب هذه الصورة لذي ابن رشد الذي حصص بدلك كتابه افضل المقالي فيما بين الحكمة والشريعة من الانصال، وجعل كتابه اساهج الأدلة في عقائد الملة، بمودحاً تطبيقاً ثما قرره في فصل المقال، والأهمية هذا الكتاب أعنى فصل المقال بالمنقال بالتقصيل

وبعد الكندي أول من أوضح أنه لا تناقص بين المنسفة والشريعة(1)،

 ⁽۱) رساله الاعسار ۲۲ تحمیق ۱۸ کتور محمد کمان جعفر د/ اسم الباشر د/ط
 ۱۹۸۲ / ۱۴۰۲م

 ⁽۲) انظر الدكتور محمد كمال جمعر مقدمة بحقيق رسانة الاعتبار لابن مسرة ۱۲،
 والدكتور غيد المقصود عيد العني الترفيق بين مان و نقصه عبد فلاسهة الإسلام
 في الأنفلس: ۱۲

 ⁽٣) هده نقصة مصوعة عدة طبعات، عطبعة سي رجعت إليها هي طبعة مكتبة الأسرة،
 ط٦ . ٢٠٠٠م.

⁽٤) نظر الدكتور أحمد فؤاد الأمواني كندي فينسوف نعرب ٢٨٢ الموسسة المعبرية العامة للباليف والترجمة والطباعة وانشر داعد دات والذكتور حس الشافعي النيار المشائي في العلسفة الإسلامية ١٨٨ والذكور عند الحميد مذكور معيد لدراسة العلسفة ٢٣٠

فبعد تعريفه للفلسفة ذكر أنها من أشرف الصناعات الإنسانية؛ لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله لعمل بالحق، وفي هذا العلم علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفصينة، وحملة علم كل بافع والسيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل عن الله تعالى، فواجب إذن لتمسك بهذا العلم، فإن قال قائل: إنه لا يجب التمسك بهذا العلم، وجب عبه أن يقدم على ذلك البرهان، وتقديم البرهان هو من أصول العلم، وجب إذن طلب هذا الأصل بألستهم والتمسك بها اصطرار عليهم (۱) وقد ضهرت ملامح هذا التوفيق لدى الفارابي (۲)، وان سينا(۲) أيضاً

وبعود لكتاب اس رشد المُضَّلُ العقالِ عبد العلمة والشريعة من الاتصالة فقد تحدث في بدايه عن موقف الشرع من العلمية، هل هي مناحة أو محظورة أو مأمور بها؟ فدكُر أن لقلميعة إذا كانت تعني البطر في المعوجودات، واعتبارها من جهة دلالتها عنى الصابع، فإن الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحثُ على ذلك، فمن الآيات التي نصت على وجوب استعمال القياس العقلي، أو بعني والشرعي معاً قوله عز وجل به ومن الآيات التي حثت على البطر في جميع الموجودات أيضاً قونه - عر وجل في الموجودات أيضاً قونه - عر وجل

 ⁽¹⁾ انظر: رسائل الكندي المنسفية (كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في العلسفة الأولى): 47

 ⁽۲) انظر إحصاء العلوم ۱۰۸ ، ۱۰۰ تحقیق مدکنور عثمان أمین دار الفکر العربي
 ۱۹۶۹م

 ⁽٣) انظن تسع رسائل في الحكمة و نصيعيات (نطبيعيات من غيون الحكمة). ١٩٥
 (ورسانة في أقسام العلوم العقلية): ١١٥ هـ١٠٨

وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ أَلَتُهُ مِن فَوْمِ ﴾ [لاعر مد ١٨٥] ومهده الآيات وأمثالها وجد ابن رشد مستنده الشرعي للقول توجوب معرفة أبواع البراهين وشروطها، وكأنه يطبق القاعدة الفقهية فما لا يتم بواحب إلا به فهو واحب فالبراهين والأقيسة هي آلات البطر فلا يتم إلا بها، وكما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالنفقه في الأحكام وحوب معرفة المقييس الفقهة، فكدلك يحب أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة الماس العقهم العملي وأبواعه (١)

ثم قال "وليس لقائل أن يقول إن هذا النوع من النظر في القياس العملي بدعة وأنواعه على للمدر الأون، فإن النظر أيضاً في القياس الففهي وأنواعه عو شيء استبط بعد مصدر الأول، وليس يرى أنه يدعة فكذلك يجب أن بعتقد في النظر في القياس المقلي وأن ورأى أنه الا مابع من الاستعابة مما راه القدماء في ملة الإسلام، فما كان منها موافقاً للحق قلباه منهم وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق بنها عليه وحدرنا منه وعدرناهم، ولا يسلم من النظر في كتنهم أن ضل بها أناس، فإن مثل مَن يمنع دلك مثل من يمنع العطشان شرب الماء العدب؛ لأن قوماً شرقوا به هماتوا(")

ولكن مادا لو تعارض النظر البرهائي أو الدليل العقلي مع الدليل الشرعي؟ أجاب الل رشد قائلاً فويا معشر المسلمين بعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهائي إلى محالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يصاد الحق، بل يوافقه ويشهد له، وإذا كان هذا هكد في أدى النظر البرهائي إلى نحو ما

انظر عصل المقال فيما بين حكمة و بشريعة من تصان ٢٢ تحقيق الدكتور
 محمد عمارة دار لمعارف بالقاهرة ط٣ / د/ت

 ⁽٢) فصل العقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال ٢٥٠

⁽٣) انظر المصدر السابق. ٢٨ ٢٠٠

من المعرفة بموحود ما، فلا يحلو دنث الموجود أن يكون قد سكت عبه الشرع أو عرف به، فإن كان قد سكت عبه فلا تعارض هنالث، وهو يمنزلة ما سكت عبه من الأحكام، ومستبطه الفقيه بالقياس الشرعي، وإن كانت الشريعة قد نطقت به فلا يحلو ظاهر لنطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً، فإن كان مو فقاً فلا قول همالك، وإن كان مخالفاً طلب هبائث تأويله أنها.

وعرُف التأويل مأمه الحراج دلانة اللهط من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجارية من غير أن يحل دلث معارة لمنان العرب في التحوز^(٢).

ثم اعترض اس رشد إشكالاً، وهو أن هي الشرع مسائل كثيرة قد أحمع المسلمون على حملها على طواهرها، ومسائل أحرى أجمعوا على تأويلها، فهل يحور أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أحمعوا على طاهره، أو ظاهر ما أحمعوا على طاهره، أو ظاهر ما أحمعوا على الإشكال أنه لو ثبت الإحماع بطريق يقيني لم يصح التأويل، أما إن كان الإحماع طنياً فقد يصح، ولكن الإحماع طنياً فقد يصح، ولكن الإحماع كلياً فقد يصح، ولكن الإحماع كلياً للعمليات وإن الكن الإحماع اليقيني وأردة (٢).

وكانت مواعث بن رشد للتوفيق بين الحكمة والشريعة ـ كما يرى أستاديا الدكتور حسن الشافعي ـ تتمثل في ثلاثة بواعث ا

الباعث الأولى، ديني، حيث رحد أن القرآن الكريم يحث على التدبر والتفكر في آيات كثيرة

⁽١) المصدر السابق" ٣١

⁽٢) الطر: المصدر السابق: ٣٦

⁽٣) انظر قصل المقال فيما بين لحكمة والشريعة من اتصال ٣٤

والباعث الثاني. تاريخي، ودلت أنه قد هاله انقسام المسلمين إلى طوائف وقرق كل منها تؤول النصوص القرآلية حسم تريد، فرى أن السيل لحمع شناتهم هو البرهنة على العفائد بطريقه بسبطة سهلة تأى عن التأويل العفتعل بحيث يقبلها كل إنسان

والباعث الثالث فلسعي، وينمثل في اقتباعه بأن حقيقة الشرع هي حقيقة الشرع هي حقيقة العمل أيصاً، وهذه دحية قد يشاركه فيها عيره من المتكلمين والحكماء(١)

ورأى بعض الباحثين أن المتوفيق بين القلسفة والشريعة بتمثل في معطين الأول يتمثل في شرح الحقائق لدينية المحملة بالأراء الفلسفية التي من شأبها أن تكون معصلة وأم الثاني فيتمثل في تأويل الحقائق الدبية بما يتفق مع الآراء الفلسفية (٢) وقد اعشر أستاديا الدكتور محمد السيد الجلسد هذين المطين بمثلة واحداً من بمر حلتين؛ المرحلة الأولى بمثلها تأويل النص ونقده إلى المعنى المحازي المعنز عنه بالرمز والاصطلاح الفلسفي، وأما المرحلة الثانية فتتمثل في شرح وتوصيح المعهوم الجديد في صوء الحقائق الفلسفية (٢)

⁽١) الظر التيار المشالي في العلسمة الإسلامية ١٣٠٠

⁽۲) انظر: ثدكتور محمد النهي لحاب لإلهي من التفكير الإسلامي ۲۹۱ دار الكائب العربي بالقاهرة د/ط ۱۹۶۷م و لدكنور محمد حبين اللهبي التفسير والمعسروب ۲/ ۲۰۵، وابدكنور صبد تحميد مذكور عني المكر الفلسفي الإسلامي (مقدمات وقصاب) ۲۰۲، و بذكتور حبى عاضي التفسر القرآني والنعة الصوفية في فلنفه ابن سبنا ۲۰ "بموسسة انجامعيه بقدراتات والنشر والتوريع بيروت: ط1 ۱۵۰۳هـ/ ۱۹۸۴م

 ⁽٣) الطر. الإمام ابن تيمية وموقفه من قصية أوبل ١٣٦ الهيئة العامة نشؤون المطابع
 الأميرية: د/ط ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م.

إذن. فالتأويل للنص الشرعي هو سبيل الفلاسفة للتوفيق بين ما تقوله الفلسفة وما تقوله الشريعة، وباب لتأويل باب واسع جداً، ودفاع فلاسفة الإسلام عن الدين - كما ذكر أحد الدحثيل - لم يغن عمهم شيئاً في اعتباقهم لأراء يونانية تتناقص مع المبادى، الإسلامية (۱).

وهذا التوهيق لم يكن مرصياً لحمهور الأمة، والأقوال في رفض ذلك كثيرة (٢)، ولكن أكتفي هنا بما جاء في بعض كتب التفسير فيما يتعلق بمسألة التوفيق بين الملسفة والشريعة، حيث سيأتي تفصيل موقف المفسرين من الفلسفة صما بعد

فقد دكر ابن تبعية عبد تعييره ليبورة الإخلاص أن اللين أرادوا أن يحمعوا بين البواب والعلسفة ليسور ودليسوا ولألسوا كابن سيبا وأمثاله (٢٠) و دكر الطباطبائي في تعسيره أيضاً إن جمعة من العلماء رام بما عندهم من نصاعه العلم على الحملاف مشاربهم أن يوفقو بين الطواهر اللينية والعرفان، أو بين العلسفة والعرفان، أو بين انظواهر لدينية والعلسفة، أو بين الجميع، ومع دلك كله فالاحملاف العربق على حاله، لا تريد كثرة المساعي في قطع أصله ولا شدة في التعرق، ولا في إحماد باره إلا اشتعالاً، وأبت لا ترى أهل كل في من هذه الفيون إلا يرمي عبره بجهائة، أو ريدقة، أو سفاهة رأي، والعامة في من هذه الفيون إلا يرمي عبره بجهائة، أو ريدقة، أو سفاهة رأي، والعامة

⁽¹⁾ انظر اللكتور محمد كمان جمعر في العسمة والأخلاق: ١٢٣

⁽۲) مظر البيوطي صون المعلق و لكلام عن هن لمنطق والكلام ٣٣ وما بعلها عدّم له وعنق عليه الدكتور عني سامي النشار: دار الكتب العلمية ببيروت: د/ط: د/ت. حيث ذكر بصوصاً كثيرة عن أثمة المسلمين في دم الكلام؛ وما ذكره يشمل العلسفة من باب أولى

 ⁽۳) ابظر تفسیر سورة الإحلاص ۱۸۶ دار بریان للتراث بالقاهر، ط۱/ ۱۶۰۸هـ/ ۱۹۸۷م

تشرأ منهم جميعاً (١).

فخلاصة القول أن حمهور فلاسمة الإسلام لم يبكروا الدليل النقلي المتمثل في الوحي (القرآن و السنة)، ولكن جعلوه في المرتبة الثانية بعد الدليل العقبي، فما وافق الدبيل العقبي قسوه وما حالفه أوّلوه، فالدليل العقلي عندهم هو الميران لقول الدليل سقني، بل وصل بهم الأمر أن جعلوا أكثر لعة الوحي لغة رمرية إيحائية على سبيل التمثيل والتحبيل تقريباً لأفهام العامة، وهذه الرمور لا يفهمه على حقيقتها إلا الفلاسفة (۱)

وقد طهرت هذه البرعة العبيعية في بعض كتب التعبير، كتفسير الراري والسبابوري والشيراري والآلومي والطياطبائي وقد صرَّح الراري بعدم حوار التعويل على الدليل النقلي وحده في الأصول؛ لأن الدليل النقلي موقوف على انتماء الاحتمالات العشرة (٢)، والتعاؤما مظبون، والموقوف

⁽١) انظر: الميران في تفسير القرآن: ٥ / ٢٨٨

انظر اس المس الرسالة الكاملية في بسيرة النبوية 198 تحقيق عبد المنعم محمد عمر المعجلس الأهنى لنشؤون الإسلامية بالعاهرة ط٣ ١٩٤٦هـ/ ١٩٠٠م وابن بيمبة فره بعارض المفن وابنقن، ١/ ٨، ١٨٠ تحقيق بلاكتور محمد رشاد سابم دار الكنور الأدبية بالرياض د/ط ١٣٩١هـ والطباطبائي. الميران في تفسير القرآن ٥/ ٢٨٥، و بدكتور محمد السيد الجليد الإمام بن بنبية وموقفة من قصية التأويل ١٩٤٠.

⁽٣) الاحتمالات العشرة هي: ١. بعل اللغة ١. النحو ١. عدم الاشتراك ٤. بعي الحلف وحود والإصمار ٥- بعي التقليم والتأخير ١- عي المجار ٧ بعي التحصيص ٨. عدم وحود الناسج ٩. بعي المعارض النعلي ١٠ بعي المعارض العلي راجع ، در وي معاتبح العيب، ٧ / ١٨٢، ومحصل أفكار المعمنين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ١٣٢٣.

على المظنون مطنون مثله(١٠).

ودكر أنه متى ومع التعارض بين تدليل العقلي والطاهر السمعي، فإما أن يصدقا وهو محال؛ أن يصدقا وهو محال؛ لأنه إبطال النقيضين، وإما أن يكذب لعليل العقلي وبرجع الطاهر السمعي، ودلك يوحب تطرق الطعن في الدلائل تعقلية، ومتى كان كذلك بطل التوحيد والمبوة والقرآن، وترجيح الدليل السمعي يوحب القدح في الدليل العقلي والدليل السمعي عما، فلم يبق لا أن يقطع بصحة الدلائل العقلية، ويحمل الظاهر السمعي على التأويل ").

وعند تفسيره لقوله عر وجى -: ﴿ أَمَن كَانُ عَلَى بَيْدَةِ مِن رُبِّهِه وَتَنْاؤَهُ مَا المعالِم المعال

 ⁽۱) انظر: الراري، معاثيح لعيب: ۷ / ۱۸۱ والبسابوري غرالب القرآن ورهائب العرقان: ۳ / ۳.

⁽٢) - انظر: النصدر السابل: ٧/ ١٥٢.

⁽٣) - انظر: مقاتيح الغيب: ١٧ / ٢٠٩، ٢١٠

 ⁽٤) انظر: الزمخشري الكشاف ٢/ ٣٧٠، والميضاوي، أبو د التمريل وأسراد
 التأويل ٣/ ٣، والبسابوري عرب القرآل ورعائب نعرقاد ٢/ ١٢٨

الثاني بالشاهد، الإيماء إلى أن الدبل العقلي أقوى دلالة عن الدليل السمعي الأن دلالة الأول قطعية، ودلالة الثاني ظبة عالماً اللاحتمالات الشهيرة التي لا يمكن القطع معها (١) ونلاحظ في هذا التفسير برعة عقلية، قد يمارع فيه كثير من المفسرين، حيث ورد في معنى البينة والشاهد أقوال كثيرة (٢).

⁽۱) روح اليماني: ۲ / ۲۲۸

⁽٢) حاء في معنى البينة علم أفوان أحده أنها بعين، والثاني أنها وسول الله الله والثالث القرآن، والرابع البيان، والمراد بالشاهد عده أقوال أبضاً الجدها أنه جبريل، والثاني أنه لسانه يخفخ لدي كانا يتلو القرآن، و شائد أنه رسول الله الله القرآن ونظمة شاهد من الله تعالى، والرابع أنه ملث يجعمه ويسدده، و لحامس أنه القرآن ونظمة وإعجازه، انظر أبن الجوري واد المسير في علم لتعسير \$ / ١٥٨. المكتب الإسلامي ببروت. ط٢ / ١٤١٤هـ و عرصي الجامع لأحكام القرآن ٩ ١١٠ المالة على المراد، الله المراد، الله المالة على المالة الما

⁽٣) معاليح الغيب: ٢٢ / ٦٧.

⁽٤) انظر الرمحشري الكشاف ٢/ ١٦٦، وانظر البيضاوي أنوار التربل وأسوار الناويل الرمحشري ١٦٣ / ١٦٣، والسامي مدارث بتبريل وحمائق التأويل ٢/ ١١٣، وار الناويل الكتاب العربي بيروث داط ١٤٠٧هـ (١٩٨٧م والسنالودي عرائب المرآل ورعائب العربي بيروث داط ١٩٨٧هـ (١٩٨٧م والسنالودي عرائب المرآل

وقال الآلوسي بعد أن ذكر هذا لمعنى الذي ذكره الراري: اوظاهره أن الدليل السمعي يهيد اليفين مطلقاً، وأنه مقدم على الدليل العقلي، وملعب المعتزلة وجمهور الأشاعرة أنه لا يعيد النقس مطلقاً وتتوقف دلك على أمور كلها ظبية، فتكون دلالته أيضاً ظبية ولأن الفرع لا يزيد على الأصل هي القوة، والحق أنه يقيد البقير في الشرعيات دون العقنيات، نقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات (1)

وقد انتقد أستادنا الدكتور حس نشاهي فكرة تقديم العقل على البقل، فرأى أن هذه المسألة تعرف بفكرة الدور، وقد نشأت عند المعتولة ثم تأثر بها الفكر الأشعري، والواقع أن فكوة الدور هذه تهويل لا طائل وراءو، فيمكن للمرء أن يبدأ بإثبات السوة عن طريق النظر في المعجزة، فإذا ثبتت عده تَقَلَّلَ كلَّ ما بأتيه عن النبيء ولا دور ولا تناقض، على أن القرآن الكريم لم يقدم للناس العقائد قصابا محردة عن الدلين يجب اعتناقها يسلطة النص فحسب، بل هي دائماً قصابا مشفوعة سراهينها العقبية التي لا يمكن أن يحط من قيمتها ورودها في هذا النص الإلهي، وهذا با فطن إليه الإمام العرالي وكرره في كتبه من أن الشرعيات عقبيات، والعقليات شرعيات لذي العاربي، وعرض كتابه فالقسطاس؛ بن هو بيان الأدلة العقلية الواردة في العراقي، مواردها وصورها (٢٠).

ولم يقتصر تأثر بعض المعشرين بالعلامفة على تقديم الدليل العقلي على الدليل العقلي على الدليل العقلي على الدليل العقلي، مل رأوا ـ كما رأى جمهور الفلاسفة ـ أن هي لغة الموحي تمثيلاً للعامة من الناس، وإن كان دلك لم يندع ملغ الفلاسفة من التوسع في

⁽١) روح المعاني: ٩ / ١٨٩

⁽٢) - انظر، التيار المشائي في لفلسفة الإسلامية: ١٣٧.

قولهم بالتمثيل والتخييل، وقد سب الشيرازي هذا الرأي للرمخشري، والرازي، والبيصاوي، والبيسانوري(١)، والأهمية هذه المسألة سأدكر تفاصيلها كما وردت عد هؤلاء المعشرين

ويفل الراري هذا الرأي ونسبه ليقمال ""، ثم علق عليه يقوله إنه حواب منين، ولكن لم يعتمده، بل عنمد القول بأن الكرسي جسم عطيم

⁽¹⁾ انظر المسير القرآن الكريم: ٥ / ١٤٥

 ⁽۲) الكشاف عن حفائق عوامص تشريل وعيوب الأفاوين في وجوه تتأويل ١ / ٢٩٦
 تحقيق محمد عبد السلام شاهين در الكتب العلمية بيروت عدا 1810هـ/ 1990م

⁽٣) هو محمد بن عدي من إسماعين الإمام أبن بكر أنشاشي الفقيه الشافعي المعروف بالقعال الكبيرة مولده سنة إحدى ويسعين ومائتين، ومائة سبة حمس وستين وثلاثمائة النظر السيوطي: طبقات المفشرين ١١٩١٠ تحقيق علي محمد عمر. مكته وهنه بالقاهرة على ١٢٩١هـ

تحت العرش وقوق السماء لسابعة كما وردت بذلك الأحمار الصحيحة، وعلل عدم أحده برأي القعال بأن ترك الطاهر بعير دليل لا يجور (٢٠). ولكنه في موضع آخر ـ وعبد كلامه عن المحكمة من وجود المنتشابه في القرآن الكريم ـ رأى أن القرآن الكريم كتاب مشتمن على دعوة الخواص والعوام بالكلية، وطبائع العوام تبو في أكثر لأمر عن دراك الحقائق، قص سمع من العوام إثبات موجود ليس نجسم ولا بمتحيز ولا مشار إليه، ظن أن هذا عدم ونعي فيقع في التعطيل، فحوطنوا بأعاظ تناسب ما يتوهمونه ويتحيلونه، ويكون ذلك مخلوطاً بما يدل على لحق الصريح، ولكن برد المتشانه إلى المحكم يُكتّف الأمر ويتضح (٢٠).

وأما السيصاوي فقد صرَّح نفول هذا البرّابي فقال ﴿ وَسِعَ كُرْسِيَّهُ النَّهَ مُوتِ

وَالْأَرْضُ ﴾ الصوير لعظمته وتمثيل مخرَّد، كفوله تُعالى ﴿ وَمَا فَذَرُواْ نَقَدَ حَقَّ مَدْرُوهِ ﴾

[الاحمام ٩١]. و﴿ يَوْمَ نَظُوى اَلْتَكُمَّةُ كُلِّيَ النِّحِلُّ لِلْكُتُبُ كُمَا بَنَأْنَا أَوَّلَ حَمَلُولِ

بُعِيدُهُ وَعُدًا عَلَيْناً إِنَّا كُمَّا فَعَيْلِينَ ﴾ ولا كرسي في الحقيقة ولا قاهده (٣)

وأما البيسانوري فقد سبب هد الرآي للقفال والرمحشري، دون أن يعلق عليه بالقبول أو الرفص(ع)

ورأى الطباطبائي أن طاهر الآية مبني على ما تتوهمه الأفهام العامية، فهده الألفاظ من العرش والكرسي ونظائره، أمثال مضروبة للناس، وما يعقلها إلا العالمون(٥).

⁽١) - انظر أحقاتيج العيب: ٧ / ١٣.

⁽۲) انظر المصدر الساس، ۷ / ۱۸۹

⁽٣) الظر أتوار التنزيل وأسرار التأويل: 1 / ٣٤٣

⁽٤) النظر، النيسالوري خرائب المثرآن ورعائب لمعرقان ٢ / ٥٥٥

⁽٥) انظر، الميران في تقسير القرآن: ٢ / ٣٤٣، ٣٤٥

ولكن لا يُفْهَم من هذه الأقوال شمول هذا الرأي لبقية مسائل العيب، كما دهب القلاسفة، وسيكشف هذا البحث نظريقة عملية إن كان بعض المفسّرين ذهب مذهب القلاسعة أم لا؟

وقد التقد الشيراري هؤلاء المعسرين، قرأى أن حمل هذه الألفاظ القرآنية ونطائرها في الكتاب و لسة على محرد التحييل والتمثيل هو قرع باب السهسطة وسد باب الاهتدء، وتصرق إلى سد باب الاعتقاد بالمعاد المحسماني، وعداب القر، والحساب، والمبران، وسائر المواعد الشرعية؛ إد بحور لكل أحد على التقدير المدكور أن يحمل كلاً من تلك الأمور على محرد التحييل من غير حقيقه محصوصة والحق المعتمد إبقاء صور الطواهر على أصله، إلا إذا كان مناقصاً لأصول صحيحة دينية وعقائد حقة بقسية، فيسعي حينتاني أن نتوقف فيها، وأن يحال العلم بها إلى التورسولة، وإلى فيسعي حينتاني أن نتوقف فيها، وأن يحال العلم بها إلى التورسولة، وإلى فيسعي حينتاني أن نتوقف فيها، وأن يحال العلم بها إلى التورسولة، وإلى فيسعي حينتاني أن نتوقف فيها، وأن يحال العلم بها إلى التورسولة، وإلى فيسعي خينتاني أنوار علوم الملائكة والنبين (١٠).

ويعود بنا الشيراري بفتحه لباب بكشف إلى المحطور الذي حدّر منه، وحاصة إذا علمنا أن الشيراري تمثل في كثير من أراته باس عربي، وهذا ما سيتبين لما في المحث وبؤكد هذا المحطور ما قاله في موضع آخر، حيث وافق المعشرين السابقين فيما قالوه، بل كان صربحاً حداً فقال. الوأكثر المخلق لا يدرك المحقائق الكلية وأصوب الموجودات إلا على سبيل التمثيل والتشبيه، والأنبياء مأمورون بدعوة الحنق و بنكلم معهم على مبلع فقولهم، لقوله ﷺ انحن معاشر الأبياء أمراد أن بكنم الباس على قدر عقولهم،

⁽١) انظر: تفسير القرآن الكريم 4 / ١٤٦

 ⁽٣) قال صاحب كشف الحداد رواه الديلمي بسيد صعيف عن ابن عناس مرفوعاً
 راجع كشف الحداء ومريل لإثناس عمد شبهر من الأحاديث على أنسبة لناس =

وعقول أكثر الناس بممرلة الحيال و موهم، ولذلك كان تعليمهم الحقائق الإيمانية على رتبة التعثيلات التي تناسب طبائعهم الغليظة»(١).

ورأى الآلوسي أن حمل الكرسي على سيل التمثيل احتاره الجم العقير من الخلف، فراراً من توهم التجسيم، ثم قال قوامت تعلم أن ذلك وأمثاله ليس بالداعي القوي لنفي الكرسي بالكنية، فالحق أنه ثابت كما نطقت به الأحبار الصحيحة، وتوهم التجسيم لا يعبأ به، وإلا للزم نفي الكثير من الصفات، وهو بمعرل عن اتناع الشارع التسليم له، وأكثر السلف الصالح جعلوا ذلك من المتشابه الدي لا يحيطون به علماً، وقوصوا علمه إلى الله نعالى مع القول بفاية التنزيه والتقديس له تعالى شأمه (*)

وهذا هو الحق الذي ندين به لله ـ مسحانه وتعالى ج

وبعد هذا التوصيح لمصطلح الفليفة أوله حاولات التوفيق بيهما، أرى من الواجب بيال معنى التفسير والتأويل؛ ومِن مُمَّ التعرف على الصوابط التي وصعت للحد من تفسير القرآن الكويم بمجرد الرأي:

لمتحث الثائي

التمريف بالتفسير

درح الباحثون في هلوم القرآن لكريم عند بيانهم لمعنى التفسير أن يتكلموا عن التأويل أيضاً، للصلة الوثيقة بينه وبين التفسير، بل هناك مَنْ

ا/ ٢٢٥، تحقيق أحمد القلاش مؤسسة الرسالة ببيروت ط3 / ١٤٠٥هـ وفي هذا المعنى أخرج الإسام البحاري في صحيحه عن علي رصي الله عنه موقوفاً. (حدّثُوا النّامنَ بِمَا يَعْرِفُون أَتَجِبُونَ أَنْ يُكذَّت في ورَسُولُة) كتاب العسم، باب من خَصَّ بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يعهموا دار القلم بيروت د/ط: ١٩٨٧م

 ⁽۱) انظر: تقسير القرآن الكريم: ٧ / ٣٤٧.

⁽٢) روح البماني، ٢ / ١١.

سوى بينهما في المعنى، قماد يعني النفسير، ومادا يعني التأويل، هل هما بمعنى واحد أم بينهما احتلاف؟

* معنى التفسير لغة واصطلاحاً:

وأما التفسير فمن معانيه في اللغة الإنامة والكشف (١٠) جاء في لسان العرب، الله الفشر البيان، فشر الشيء يفسره بالكسر ويفشره بالصم فسراً، وفشره أبانه والتُفْسِيرُ كشف المراد عن اللفظ المُشْكِل (٢١)

وأما معاه اصطلاحاً فقد تعددت الأقوال فيه، فعرّف بأنه اعلم يُعْرَفُ به فهم كتاب الله المعرل على سيه محمد ولا ويال معانيه واستخراح أحكامه وحكمه، واستمداد دنك من علم السغة والنحو والتصريف وعلم السال وأصول المفقه والقراءات، وينصباح للمعرفة أسناب البرون والناسع والمسوح المناف وهذا لمن تعربه للنفسر فقط، بل هو تعربف وبياد للأدوات أو العلوم الأحرى التي يحتاجها المقشر، فالعلوم التي دكرها من علم اللغة والنحو إلح، هذه أدوات لا عن للمفشر عنها

وغُرِّفَ بأنه اعدم مرول الأيات وشؤونها وأقاصيصها والأسناب البارلة فيها، ثم ترتيب مكنها ومديها، ومحكمها ومتشابهها، ونامخها ومسوخها، وحاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومحملها ومفسرها، وحلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها وبهيها، وعبرها وأمثالهاه (فهدا

⁽١) انظر، الهيرورآبادي القاموس المحيط؛ مادة فسر

⁽۲) ابن منظور ، مادة نسر

 ⁽٣) الرركشي البرهاد في علوم اعراد ١ (١٣) و ٢ / ١٤٩ تحقيق محمد أبو الفصل (براهيم: دار المعرفة بيروت: د/ط. ١٣٩١هـ

 ⁽٤) السيوطي الإتقال في علوم قرآن ٢ , ١٩٩١ مقديم وتعليق الدكتور مصطفى
 ديب البُعا، دار اس كثير بدمشق ويبروت: ط٤ / ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م

التعريف يعد تعريفاً بموضوعات لتعسير، كأسباب البرول، والباسخ والمسوخ إلخ،

وغُرِّف بأنه الكشف عن معاني القرآن وبيان المراد منها (١٠). قال الطباطبائي: «التفسير هو بيان بمعاني لآيات القرآنية والكشف عن مقاصدها ومدالينها» (٢)

معنى التأويل لغة واصطلاحاً.

هذا عن معنى التفسير لعة واصطلاحاً، وأما التأويل فمن معايه في اللغة الأوّل، وهو الرجوع، يقال= آل الشيء يؤول أوّلاً ومآلاً. رجع، وأوّل إليه الشيء رجعه، ويقال. أوّل الكلام باريلاً وتأوّله. دبره وقدّره وقدّره الشيء ويُظلَف على حقيقة بشيء وما يؤون أمره إليه، ويُظلَف أيضاً على التفسير والبيان والتعبير عن الشيء (3). قال الطبري، الوأما معنى التأويل في كلام العرب فإنه النفسير، والسرجع، والمصير، وأصله من آل الشيء إلى كذا، إذا صار إليه ورجعاً (6) وأما معنه في اصطلاح المفسّرين فقد احتلقوا في معناه، قرأى بعضهم أنه مرادف ليتفسير (7) وقيل، التفسير أعم من في معناه، قرأى بعضهم أنه مرادف ليتفسير (7)

المصدر البابق: ۲ / ۱۱۹۰

⁽٣) انظر: الميزان في تفسير القرآب: ٧

⁽٣) انظر، ابن منظور، لمبيان العرب، والعرور نادي القاموس المجلط مادة أول

⁽٤) انظر ابن كثير تفسير القرآب العظيم ١/ ٣٤٨، و نفرطبي الجامع الأحكام القرآن: ٤/ ١٥، والرركشي البرهاب في عنوم القرآب ٢/ ١٤٩، والسنوطي الإثقال في عنوم القرآب ٢/ ٢١٤ مكتبة التراث بالقاهرة (د/ط: د/ت، والألوسي روح المعابي: ١/ ٥

⁽٥) جامع البيان عن تأويل أي الفرآن: ٣ / ١٨٤.

 ⁽٦) انظر: البغوي معالم التنزيل ١/ ٢٧٩ تحقيق حالد عبد الرحمن العك: دار
 المعرفة بييروت: ط١/ ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦ م.

التأويل، وأكثر استعماله في الألعاق، وأما التأويل فأكثر استعماله في المعاني. وبعضهم يرى أن النفسير مدين للتأويل، فالتفسير هو القطع بأن مراد الله كذا، والتأويل ترجيح أحد لمحتملات بدول قطع (12. قال آمن الجوزي: «اختلف العدماء هل التفسير والتأويل بمعنى أم يحتلمان؟ فدهب قوم يميلون إلى أنهما بمعنى، وهذا قول جمهور المفسرين المتقدمين، ودهب قوم بميلود إلى تعقه إلى اختلافهما، فقالوا. التفسير إخراج الشيء من مقام الحفاء إلى مذم التجني، والتأويل. نقل الكلام عن وصعه فيما يحتاج في إثباته إلى دليل، لولاه ما ترك ظاهر العظا، فهو مأحود من قولت آل الشيء إلى كذا أي: صار إليه (12)

وعرّف الرازي التأويل بأنه على ظاهر اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرحوح لتعدر حمله على ظاهره أبيكليل (٢) وتعريف الراري هذا فرنب من تعريف ابن وشد اللّذي مرّ معياد وقد رأى ابن عاشور أن هذا التعريف لمعنى التأويل هو معى أصولي (١). ومن الملاحظ أن الراري يشترط في صرف اللفظ عن طاهره أمرين ﴿ وَلَ: عند تعدر حمله على الحقيقة. والثاني: أنْ يكون صرف عن طاهره بدليل.

وقد أكد الراري هدين الشرطين عندما ذكر أن صوف اللفط عن ظاهره

⁽۱) انظر، الطوفي، الإكسير في عدم تعدير ۲۸ تحمير الدكتور عبد، مددر حدير مكته الأداب بالقاهرة داط: د/ت والركشي السرهاد في عقوم نقرآن ۱۹۹۲، والسيوطي الاتقاد في علوم غرآن ۱۹۹۲، و نزرقاني مناهن العرفان في علوم القرآد ۲ ٪ ۱۹۸۶، و نزرقاني الميزان في تفسير القرآد ۲ ٪ ۱۶ دار العكر سيروت د ص: د/ت والطباطبائي الميزان في تفسير القرآد، ۲ ٪ ۵۰ والدكتور محمد حسين لدهبي النفسير والعصرود ۱۹/۱

 ⁽٢) وإد المسير في علم التفسير ١ ٤، وأبطر ، قرطني الجامع الأحكام القرآل. ١٥/٤.

⁽٣) - انظر: مقاتيح العيب: ٧ / ١٨٣.

⁽٤) الطر البحرير والبنوير: 1 / ١٦

بغير دليل ناظل ناجماع المستمين، فلا يصار إلى هذا التأويل إلا بعد قيام الدلالة على أنه لا يحوز حمله على ظهره، قال: فهذا هو الذي لم يزل كل أحد من المتكلمان إلا قال به وعوّل عليه (''). وعلل ذلك قاتلاً الأنا لو جوزنا ذلك انفتحت أنواب تأويلات الملاسمة في أمر المعاد، فإنهم يقولون في قوله: ﴿مَنْتُ تَمْرِى مِن تَعْنَهُا الْأَنْهَارُ ﴾ (''). ليس هماك لا أنهار ولا أسحار، وإنما هو مثل لندة والسعادة، ويقولون في قوله: ﴿أَرْكَمُونُ وَمعلوم أَن ذَلَت يفضي إلى رفع الشرائع وفساد لذين "().

ورأى ابن تبعية أن تعريف التأويل بصرف طاهر اللفظ عن معناه الراجع إلى معناه المرجوح للعلم حمله على بالعرف هو عبر المعلى المراه من التأويل في كتاب الله عن وحلّ. ، وكذبك ثم بكن السلف بريدون بلفظ التأويل هذا، وإبما هو من اصطلاح المتأخرين، فلفظ التأويل في القرآن الكريم يراد به ما يؤول الأمر إلله، أو ير د به تعسير الكلام وبيان معناه، وهو اصطلاح المعشرين، وتحصيص لفظ التأويل بمعنى اصرف اللفظ عن المطلاح المعشرين، وتحصيص لفظ التأويل بمعنى اصرف اللفظ عن كلام بعض المتأخرين، فأما السلف فلا يخصون لفظ التأويل بهذا المعنى، كلام بعض المتأخرين، فأما السلف فلا يخصون لفظ التأويل بهذا المعنى،

⁽١) انظر، معاتيح العيب: ٣٠ / ٩٤

 ⁽٢) صورة السفرة الابه ١٥٠ والأبه ﴿ زَنْتِي الَّذِي مَامَنُوا رَعَكِيلُوا الذَّكِيكِتِ أَنَّ لَمُمْ جَنْتُنِ
 جَنْرِى مِن فَضَهَا الْأَنْهَا لِي حَمُلُما لَدِيقُوا مِنْهِ مِن شَمَرَةِ بَرْقًا فَالْوا هَاذَا اللَّهِى لَدِقْنَا مِن فَهَلَّ وَقُمْ مِنهَا خَبِاللَّهِ ﴾.
 وَأَنُواْ بِو. مُتَشَبِهَا وَلَهُم مِنِ آرُوْعٌ نُطَهَيرَةً وَهُمْ مِنهَا خَبِاللَّهِ ﴾.

 ⁽٣) سورة المحمح الآية ٧٧. والآية ﴿يَتَأْبُهَا أَنْبِينَ مَاسَنُواْ أَرْكَتُواْ وَلَمْهُـدُواْ وَالْجَنْدُواْ
 رَبَّكُمْ وَالْعَكُواْ ٱلْكَنْيَرَ لَمَلَّحُمْمُ أَمْلِهُونَ﴾

⁽٤) الظر: مفاتم الغبب ٢٠٠ / ٩٤

بل يريدون بالتأويل المعنى الأول أو الثاني⁽¹⁾

وما ذكره ابن تبمية وعبره من المعسويين من أن التأويل الوارد ذكره في الفرآل الكريم إنما هو بمعنى النعسر، أو ما يؤول إليه الأمر وسحفق، هو معنى صحيح، وهو مُوافقُ لما عليه 'كثر المعسرين كما سنا، حتى الوازي تفييه كان تعييره لكلمة التأويل في تبث الآيات متفقاً مع ما ذكره اس تبعية وعبره "، ولكن قصرهم الناويل على عدد المعنى، وقولهم الدائيل بالمعنى الاصطلاحي لم يعرفه السبف، فهذا لا يُستَّم لهم، فالتأويل ـ كما بالمعنى الاصطلاحي لم يعرفه السبف، فهذا لا يُستَّم لهم، فالتأويل ـ كما

 ⁽۱) انظر ابن تيمية دقائق النفسير ١/ ٣٤٤ مؤسسة علوم القرآن بدمشق ط٣/
 (۱) انظر ابن تيمية دقائق النفسير سورة الإحلاص ٢٦٢

 ⁽۲) انظر الشيخ محمد رشيد رصا تعنيز جمار ۳/ ۱۷۲، والطباطبائي الميران في تعنيز لقرآن ۳/ ۵۱، والدكتور محمد حنين بدهبي التعنيز والمفسرون ۱/۲۰.

 ⁽٣) انظر ١٠٠٠ تيمية دقائق الممسير ١ ٤٤٤، ودرء تعارض العقل والنقل ١٤/١،
 ومحمد رشيد رضا تفصير لمسار ٣/ ١٧٢، والصباطبائي الميزان في تفسير
 القرآن ٣/ ٥٧، والدكتور محمد حسين لدهبي التفسير والمعسرون ١/ ١٨

⁽٤) الطر: معاتبع العيب: ١٤ / ١٠٠ و١٨ / ٩١، و١٦ / ١٥٨

ذكر أحد الباحثين ـ أصالته أمر أصالة للعة لعربية بفسها (١) وعدم خوض السلف في التأويل لا يدل على يطلام، فدعوى عدم الوجدان ليست دليلاً على عدم الوجود، بل قد ورد عن ابن عباس ـ رضي الشعنه ـ . مثلاً أنه أوَّل الكرسي بالعلم كما نقل الطبري في تفسيره (٢)

ويدو أن انتشار الفلسفة كان له دور كبير في توسع التأويل، حتى صارت هذه النزعة قوية ومعلمة في القرن الحامس الهجري وما ثلاه ويعد الإمام العزائي (ت. ٥٠٥هم) من الأوائن الذين فتحوا هذا الناب في محال التقسير، ويتجلى ذلك في كتابه حواهر الفران (٢)، حيث رأى عدم الوقوف على ظاهر التفسير، لأن في معاني انقران متسماً لأرباب الفهم، فقال: فريالحملة فالعلوم كلها داخلة في أفعال الله عز وجل وضعاته، وفي القرآن شرح داته وأفعاله وصفاته، وهذه العلوم لا الهابة لها ومجرد طاهر التفسير لا

 ⁽۱) الدكتور السيد أحمد عبد العدار استأوان وصبته باللمة ٨. دار المعرفة الحاممية بالإسكندرية د/ط. ١٩٩٥م

⁽٢) قال الطري «حدثنا أبو كريب وسفم بن حددة قال ثد ابن إدريس عن مطرف هن جعفر بن أبي المشرة عن سعند بن جير عن بن عباس، وسع كرسيه، قال كرسيه، عدمه وقال احدثني يعفوت بن إبراهيم قال ثد هشيم قال أخبرت مطرف عن جعفر بن أبي لمعيرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس مشده جامع البيان هن تأويل أي القرآن * ٣ / ٩

⁽٣) انظر عبد المجيد المحتسب الجاهات التعبير في العصر الراهن ١٤٧، وحمودة محمد داود: تصير القرآل الكريم والعبرم الحديثة ١٦٢ رسالة دكتوراء جامعة الأرهر، كلية أصول الدين ١٩٧٥م وحالد عبد الرحمن العك أصول التفسير وقواعده ١٩٨٠ دار النفائس سيروب ط٢/ ١٤٠٦هـ/ ١٩٨١م وأحمد عمر آبو حجر التعسير العلمي للقرآل في الميران ١٤٥ دار قتيبة بلعشق د/ط ١٤٥هـ/ ١٤٩٨م.

يشير إلى ذلك، بل كل ما أشكل فيه على النظار واحتلف فيه الخلائق في لنطريات والمعقولات ففي القرآن إليه رموز ودلالات عليه يختص أهل الفهم مدركها الله الله .

وإن كان العزالي قد دعا إلى التأويل فرنه لا يُغْهَم من كلامه أنه يقول بتأويل المصوص واطلاق، من يحمل دلك مشروط بعدة شروط لا يجور للمفسر تحاورها، وإلا يعد من المتكسمين في القرآن الكريم بالرأي وهذا مدموم، فقد اشترط البقل والسماع أولاً، ثم فهم العربية وعلومها، وضرب مثالاً لللث وهو قوله تعالى: ﴿وَإِن نَهِنَهُمْ حَسَنَةٌ بَقُولُوا هَدِهِ مِنْ عِدِ اللّهِ وَإِن نَهِنَهُمْ حَسَنَةٌ بَقُولُوا هَدِهِ مِنْ عِدِ اللّهِ وَإِن نَهِنَهُمْ مَسَنَةٌ فَال هَوَلَاه القول الله والسماء ألله وَإِن نَهِنَهُمْ مَسَنَةٌ بَقُولُوا هَدِهِ مِنْ عِدِ اللّهِ وَإِن نَهِنَهُمْ مَسَنَةٌ فَال هَوَلَا هَالله الله وَإِن نَهُمَهُمْ مَسَنَةً فِن اللّه وَالله وَا

ثم جاء الراري فطنق كن ما استحدثته لبئة الإسلامية من ثقافة علمية وفكريه على آبات القرآن الكريم (٢)، حتى قال عنه أبو حبان الأبدلسي اجمع في كتابه في التفسير أثبء طويعة لا حاجة بها في علم التفسير؛ ولذلك عن بعض المتطرفين من العلماء أنه قال وقه كل شيء إلا التفسيرا (١٤)،

⁽۱) إحياء علوم الدين ١/ ٢٧٤, مكتة مصر بالقاهرة. ١٩٩٨م وانظر جواهر القرآن ٤٤. تحقيق محمد رشيد رصا القبائي دار حياه العدوم بيبروت ط١/ ١٩٨٨م، وانظر: الرركشي، البرهان في عدوم لقرآن، ٢/ ١٥٥٥، والألوسي، دوح المعانى: ٨/١

⁽٢) إحياء علوم الدين: ١/٣٧٨.

⁽٣) انظر حد المجد، لمحتسب اتحاهات بتعسير في العصر الراهن ٢٥١

⁽٤) النجر المحيط: ١/ ٩١١هـ، وأرى أن فيه كل شيء مع التمسير

ثم سرت هذه النزعة إلى معض المفسرين لدين تلوا الرازي كالبيضاوي والتيسابوري والألوسي، وهذا ما سيكشف عنه المحث إن شاء الله تعالى.

وخلاصة المسألة في معنى النفسير والتأويل أنهما بشتركان في كشف معاني القرآن الكريم، وأن التأويل بالمعتى الاصطلاحي ليس على إطلاقه، بل مقيد بشروط وضوابط لا يحور تجاوزها، وقد صار هذا المعنى ـ كما ذكر الرركشي هو الذي يعلب عليه إطلاق لتأويل (1) و وبجد أن أكثر ما كان التأويل في الآيات المتشابهة، أما الآيات المحكمة فعالياً ما نكون واضحة المعنى، وأرى من الفروري هما النعريف بالمحكم والمتشابه لصلتهما الوثيقة بالتأويل:

المُحُكّم والعنشايه.

وصف الله معالى القرآن الكريم على الجكر بعص المفسوين بأنه محكم كله ، فقال سبحانه وتعالى في أرار كلك أليك أيكن النائم أم فينك بن للن سكيم خير المرد 13 ، ووصفه أيضا بأنه منشابه كلة قفال (والله نزل أحسن للدين كنبا منشابه كلة قفال (والله نزل أحسن للدين كنبا منشابها تناف سها محكمات ومنها متشابهات فقال: وهو أرار الاس المنافية المنتبيك أم الكنب أم الكنب وألم متشابهات فقال: وهو ألم المن الدين في أم الكنب وألم المنتبيك أم المنافقة والمنطقة المنطقة المنطقة والمنطقة المنطقة والمنطقة المنطقة والمنطقة المنطقة والمنطقة المنطقة والمنطقة المنطقة والمنطقة والمنطقة المنطقة والمنطقة المنطقة والمنطقة المنطقة والمنطقة المنطقة والمنطقة المنطقة والمنطقة المنطقة والمنطقة والمنطقة المنطقة والمنطقة وال

 ⁽١) أنظر: أليرهان في علوم القرآل ٢ / ١٦٦

⁽۲) انظر الموطبي الجامع لأحكام انقرال. ٤ ، ١٠ ، والبسابوري: غرائب القرآن ورضائب المعرقان, ٣/ ٦٤ ، واس تيمسة تعسير سورة الإخلاص: ٢٤٢ ، والسيوطي الإثقال في علوم الغرآل ١/ ١٣٩ ، والزرقامي: مساهل العرفان في علوم القرآل: ٢/ ٢٧١ .

يرى بعص المفسرين في معنى لآية الأولى أن آيات القرآن الكريم كلها محكمة في لفظها، مفصدة في معناها، فهي كاملة صورة ومعنى (١)، ويرون أن قوله تعالى ﴿ كِنَا مُتَنَبِهُ مُثَنِهُ أَي بشبه بعضه بعضاً في الصحة والإحكام، وفي تناسب الفاطه وبطعه، لا احتلاف فيه ولا تصاد (٢)، ويجوز أن تكون كلمة ﴿ تَنَابِهُ بِياناً لكونه منشابها الما ثنى من فصصه وأحكامه وأوامره وبواهيه ووعده ووعيده ومو عظه (٣)، وهم متفقون على أن المراد بهذا التشابه غير المراد به في قوله تعالى ﴿ وَلَمْ مُتَنَبِهَا فَهُ فَمَا اللَّذِي يروبه إذا في معنى المحكم والمنشابه في آية آل عمران؟ لقد احتلف المفسرون في المحكم والمنشابه على عدة أقرال برجيها

أولاً أن المحكم من أي الكتاب ما لم يحتمن من التأويل عير وحه واحد، والمتشانة منها ما احتمن من التأوين أوجهاً

ثانياً أن المحكم ما غُرف تأويله وفهم معاه وتفسيره، والمشابه ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل منا استأثر شنعاني بعدمه دون حلقه، مثل وقت قيام الساعة، وحروح يأحوج ومأحوج، والدجال، وعيسى عليه السلام، وبحو الحروف المقطعة في أوائل السور

ثالثاً ﴿ أَنَّ المتشانِهِ مَا يَحْمَمُنَ وَحُوهًا ۚ ثُمْ إِذَا رُدُّبُ الْوَجُوهُ إِلَى وَحَهُ وَاحْدُ،

⁽۱) انظر: الطبري: جامع البيان عن تأريق أي بقرآن ۱۸۰/۱۱، والرمحشري الكشاف ۲/ ۳۱۳، والراري معاليع لعب ۱۷/ ۱۸٤، والقرطبي المجامع لأحكم القرآل ۹/ ۲، وابن كثيرا تعسير التر رابعطيم ۲/ ٤٣٦

 ⁽٢) انظر الطبري حامع البيادعن بأوين اي لقران ٢٣ / ٢١٠، والرمحشري
 الكشاف. ٤ / ١١٨

⁽٣) انظر: الرمحشري: الكشاف، ٤ / ١١٩

وأبطل الباقي صار المتشابه محكماً، فالمحكم هو الأصل الذي يُرَدُّ إليه المتشابه(١)

ورأى الراري أن الناس قد أكثروا من الوجوا في تعسير المحكم والمتشابه، واقتصر القول على الوجه الذي عليه أكثر المحققين، وهو أن المحكم ما كانت دلالته عبر راجحة، وهو سعن والظاهر، وأن المشابه ما كانت دلالته عبر راجحة، وهو المحمل والمؤول والمشكل، وقد فضّل القول في هذا، فرأى أن اللفظ الذي جُعِل موضوعاً لمعنى وكان لا يحتمل عبره فهذا هو النص، وأما إن كان محتملاً لعبره وكان الاحتمال واجحاً فهو الطاهر، وإن كان الاحتمال مرجوحاً فهو المؤول، وإن كان الاحتمال على السوية التعبين مجملاً، فاللفظ إما أن يكون بصاً أو ظاهراً أو مؤولاً أو مشتركاً أو متحملاً، فالمقط والمؤول هو المحمل والمجمل والمؤول هو المحملاً، فالمقط إذا كان محملاً لمعيين وكان بالسبة إلى أحدهما والمحمل والمؤول هو والجحاء والمؤول هو المسمى بالمحكم، والمجمل والمؤول هو راجعاً وبالنسبة إلى الأحر مرجوحاً، فحمله على الراجع هو المحكم، واحمله على المرجوح هو المحكم،

ثم ذكر أن صوف اللفط عن المعنى الراجع إلى المعنى المرجوع لا بد عبه من دليل منفصل، وهذا الدليل إما أن يكون لفظياً أو عقلماً، فإن كانت

 ⁽۱) انظر الطبري جامع النياد عن تأويل آي القرآل ٣ / ١٧٣، وابن أجوري و ٩
 المسير في علم لتفسير ، ١/ ٣٥٠ و لقرطبي الحامع الأحكام القرآل: ١٤ / ٩ والسيوطي ، الإتقال في علوم القرآل: ٢ / ٥

 ⁽۲) انظر الراري مماتيج العلم ۱۸۱/۷، وليسابوري غرائب القرآن ورعائل العرفان: ۳/ ۱۶، إسماعيل حقي روح لبيال ۲/ ۵، والررقابي؛ متاهل العرفان في علوم القرآن؛ ۲/ ۲۷٪

المسألة فقهية فإنه يجوز التعويل على لدليل اللفظي، وأما إن كانت أصولية فلا يجور التعويل على الدليل النفظي؛ لأنه موقوف على انتفاء الاحتمالات العشرة المعروفة، وانتفاؤها مصول و سوقوف على المطنون مظنون، والظي لا يكتفى به في الأصول، فلا بد من بدليل القصعي العقلي على أن المعنى الراجع محال عقلاً، والدليل لعقلي لا يقيد إلا صرف اللفظ عن ظاهره، أما إثبات المعنى المراد بعد صرف المعنى عن طاهره فلا يمكن بالعقل؛ لأن طريق ذلك ترجيح مجار على مجار، وتأويل على تأويل، وذلك الترجيع لا يمكن إلا بالدليل اللفظي، والدليل بعطي في الترجيح ضعيف لا يفيد إلا يمكن إلا بالدليل اللفظي، والدليل بعطي في الترجيح ضعيف لا يفيد إلا الطن، والطن لا يعول عليه في المسائل الأصولية المطعية، فلهذا لا يحور الحوص في تعييل التأويل، بمعنى أن هذا هو المعنى المراد من الآية تحديداً (١)

وص الأمثله التي دكرها للآيات المتشابهة قوله عن وحل ﴿ الرَّحَلُّ الْمَدْشِ الشَّوَىٰ (طه ١٥) فال الدليل على أنه يمتبع أن يكول الإله في المكان، فعرفتا أنه ليس مراد الله تعلى من هذه الآية ما أشعر به طاهرها، إلا أن في محارات هذه اللمطة كثرة، فصرف النقط إلى البحص دول النعص لا يكول إلا بالترجيحات اللعوية الطبية، والقول بالظل في ذات الله تعالى وصفاته غير جائز بإجماع المسلمين (٢٠).

وقد وافقه على هذا الرأي بعض المعشرين (٣). إذن هيمكن القول ساء على ما سبق أن التأويل لا يكون إلا في المتشامه؛ لأن المحكم معناه ظاهر،

^{(1) -} انظر، الزاري- مفاتيح العب ٢ / ١٨٢، وراجع ٢ / ١٥٣

⁽٢) - معاثيج الغيب ١٩٠/٢

 ⁽٣) انظر، الميسابوري حمر تب القرآن ورعالت اعرقان ٣/ ٦٥، والمسيوطي الإنقان في علوم القرآن ٢٧٤/٦، والررقاني مناهل العرفان في علوم القرآن ٢٧٤/٦

أما المتشابه فيتعذر حمله على طاهره، فعندئدٍ يُضرَف عن ظاهره، وهذا هو التأويل، ولكن هل يمكن تعيير تأوير المنشابه أم لا يمكن تعييم كما دكر الرازي؟

احتلف المفسّرون في هذه المسألة، وسبب احتلافهم في (الواو) الواردة في قوله تعالى: ﴿وَالرَّبِحُودَ فِي أَلِيْرِ فِ هن هي للعظف أم للاستئناف؟ فيعضهم رأى أنها للعظف، وعلى دنت فالراسخون في العلم يعلمون المتشابه؛ لأنه يبعد أن يحاطب الله عناده بما لا سبيل لأحد من الحلق إلى معرفته، وأما الأكثرون فلحسوا إلى أن الو و للاستئناف، وعلى ذلك فالراسخون لا يعلمون المتشابه، فهم يؤمنون به كما ورد(١)

ورأى كل مربق منهم من الأدلة ما يقوفي ملحنه، والتفصيل في تلك الأدلة يطول دكرها. قال الآلوني يحد عرضها "وإذا عرف هذا طهر لك جوار الأمرين: الوقف على إلا الله، و لوقف على الراسحون، وقال بعض أثبة التحقيق الحق أنه إن أربد بالمنشابه ما لا مسيل إليه للمحلوق، فالحق الوقف على إلا الله، وإن أربد بالمنشابه ما لا مسيل إليه للمحلوق، فالحق فالحق تلى إلا الله، وإن أربد ما لا ينضح بحيث يساول المجمل وتحوه، فالحق فالحق العظف، ويجوز الوقف أيضاً؛ لأنه لا يعلم جميعه أو لا يعلمه بالكنه إلا الله تعالى، وأما إذا قسر بما دل القاطع أي النص النقلي أو اللليل الجارم المقلي على أن ظاهره غير مراد، ولم يقم دليل على ما هو المراد، فميه ملهبان قمنهم من يجوّر الحوض فيه، وتأويله بما يرجع إلى الحادة في

⁽۱) انظر الطبري جامع الساء عن تأوين أي المرآد ٣ / ١٨٢، والبعوي: معالم التنزيل ١ / ١٨٠، والمرطبي، الحامع لأحكام القرآن ٤ / ١٦، وابن كثير تفسير القرآن العظم ١ / ٣٤٧، والأمومي روح ممعاني ٢ / ١٨، والمسبوطي، الإنقان في علوم القرآن: ٢ / ٧

مثله، فيجوز عنده الوقف وعدمه، ومنهم من يمنع الحوض فيه قيمتنع تأويله ويحب الوقف عده ا(١).

ولم يوافق الآلوسي الراريّ في صرف بلفظ عن طاهره مطلقاً، بل رأى صرفه إلى معنى معين معلوم، كما يقال الاستواء ـ مثلاً ـ بمعنى الاستيلاء^(٢)

والدي بترجح لدي أن المتشابة لا يعلم تأويله على الحقيقة إلا الله تعالى، ومما يرجح التوقف في تعييل تتأويل كثرة الاختلافات التي حصلت بين الفرق الإسلامية، حيث كانت م في الأعلم منتجة للتأويل الذي لم لدى للعصهم دول صوابط، فلو توقفت على الحوص في ذلك ما كانت تلك الانحتلافات فسب تلك الاحتلافات كما ذكر الراري واليسابوري أن كل طائفة كانت نسمي الاباب الموافقة لمذهبها محكمة، والابات الموافقة لمدهب خصمها متشابهة (٣).

وقال الطناطبائي وأنت إذا تشعت البدع والأهواء والمداهب الهاسده المي المعرفت فيها الفرق الإسلامية عن الحق القويم معد رس السي بي وحدث أكثر مواردها من اتماع الممشاله، والمأويل في الأيات بما لا يرتضيه الله مسحانه (3).

وبعد هذا الساد لمعنى التقبير والتأويل، وعلاقتهما بالمحكم والمتشابه، جدير بالذكر الإشارة إلى مراحل بشأة النفسير، وتطوره.

⁽١) روح المعالي: ٢ / ٨٣.

⁽۲) انظر اروح المعالى ۲ / ۸۱

 ⁽٣) انظر الراري مدتيح انعب ٧/ ١٨٨، و بيانوري عرائب القرآن ورعائب المرقان. ٣/ ٦٥

⁽٤) الميزان في تفسير القرآن: ٣ / ٤٨

* نشأة التفسير ومراحل تطوره⁽¹⁾:

كانت مداية التفسير مرتبطة بالرواية عن السبي الله أو على صحابته رصي الله عهم، ثم حاءب طبقة البابعين فحمد رواية التفسير عن الصحابة، وعُرف هذا القدر من التفسير بالتفسير المأثور، وقد حمع ابن جرير الطبري (ت. ٣١٠هـ) في كتابه المشهور (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) ما مقله الصحابة والتابعون، وراد على دلك فوحه الأقوال ورجّح بعصها على بعض، ودكر الإعراب والاستباط، لذلك كان تفسيره من أحل التماسير بالمأثور، وأصحها وأحمعها، لما ورد عن الصحابة والتابعين (1)

ثم ألّف في التصير حلائق فاختصروا الأسابد، ولم ينسوا الأقوال لقائليها، فدحل من ها الدحل إوالتس الشيحيع بالعليل، ثم صبّف بعد ذلك قوم برعوا في العلوم، فكان كلّ منهم بقتصر في نفسره على الفن الذي يغلب عليه، فالنحوي هذه الإعراب وتكثير الأوجه المحتملة فيه، ونقل قواعد البحو ومسائله، والأخباري هذه القصص والإحبار عمن سلف سوالمكانت صحيحة أو ناطلة، والفقية يكاد يسرد فيه أنواب الفقه كلها، وربما استطرد، وصاحب العلوم العملية يملاً تقسيره بأقوال الحكماء والفلاسقة

⁽۱) راجع في هذه المسأنة برركشي سيرهان في علوم القرآن ۲ / ١٩٢٠ واس علدون المقدمة ٢٠٧، و تسبوطي الإتقاب في علوم القراف ٢ / ١٢٠٠ والررقاني مناهل الفرقال في عدوم لقرآن ٢ / ١١، والدكنور محمد حسين الدهبي، التمسير والمعسرون ٢٧، و بدكتور بشحات السيد رصول الاتجاهات المكرية في التمسير 11، و 11، بهيئة المصرية بنامة للكتاب ط٢ / ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م.

 ⁽۲) انظر السيوطي الإتقاد في علوم انقرال ۲ ، ۱۲۳۵ ، و لزرقاني متاهل العرفان
 في علوم القرآد ۲ / ۲۹

وشمهها، والمستدع نيس له قصد إلا تحريف معاني الآيات وتسويتها على مذهبه العاسد بحيث أنه متى لاح له شاردة من بعيد اقتبصها، أو وحد موضعاً له قيه أدنى مجال سارع إليه (١)

ومما استوجب احتلاف الماحثين في التفسير أيضاً، شيوع علم الكلام، ونقل فلسفة اليونان إلى العربية، وظهور التصوف، فتقرقوا في طريق المحث عن معاني الآيات:

فأما المحدِّثون فاقتصرو على لتفسير بالرواية عن السلف من الصحابة والتابعين، ووقفوا فيما لم يؤثر فيه شيء.

وأما المنكلمون فقد دعتهم الأقوال المدهبية على احتلافها أن يسيروا هي التفسير على ما يوافق مذاهبهم يأخذ ما وافق، وتأويل ما خالف، على حسب ما يجوزه قول المذهب.

وأما الفلاسفة فقد عرص لهم ما عرض للمتكلمين من المفسّرين من الوقوع في تأويل الآيات المحالمة بطاهرها للمسلّمات في فنون العلسفة، وخاصة المشائين، وقد تأولو الآيات الواردة في حقائق ما وراء الطبيعة، وأيات الخلقة، وحدوث السماوات والأرض، وإيات البرزخ والمعاد(٢).

ومن أجل البحد من نزعة التأويل وُصِعت للتفسير شروط وضوابط بجب على كل معشر لكتاب الله تعالى أن يلتزم بها:

شروط التفسير وضوابطه:

التمسير بيان لكلام التانعائي قبجب أد تراعى حرمة هذا الكتاب فلا

 ⁽۱) انظر: النيسابوري غرائب اغرآن ورغائب المرقان ۱/ ۳۱، والسيوطي؛ الإثقان
 قي علوم القرآن، ۲/ ۱۲۳۵، والزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن: ۲/ ۲۲

⁽٢) الظر المبزان في تفسير القرآد: لا وما معدها.

يبادر الإنسان إلى القول بتمسير كلمة واحدة منه من عبر علم، وقد حلّم العرآن الكريم من ذلك فقال الله عز وجل - ﴿ وَلَا نَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمُ العرآن الكريم من ذلك فقال الله عز وجل - ﴿ وَلَا نَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمُ إِنَّ النَّمَةَ وَالْإَسْراء ٢٦] ف من أراد تفسير كتاب الله طلبه أولاً من المقرآن، فما أحمل منه في مكن فقد فُسّر في موضع آخر، وما احتُصر في مكن فقد بُسط في موضع آخر منه، فإن أعياه دلك طلبه من السنة المشرقة فإنها شارحة وموضحة له، قال عَلَيْنَ الله إلى أقوال الصحابة، فإن لم يجده في السنة رحم إلى أقوال الصحابة، فإن لم يجده في السنة رحم إلى أقوال

⁽١) احرجه الإمام أبو داود في سم (بلعظ أوتيت كتاب) كتاب السة باب في لروم السبة تحقيق الشيخ محمد مخي القين فيد الحميد دار المكر. د/ط، د/ت، وأحرجه الإمام أحمد في المبعد بعظ القرآن رقم / ١٧٢١٣ دار المكر بيروب د/ط: ١٤١١هـ/ ١٩٩١م

النظر ان تبعيه معدمه في أصول التفسير "٩" بحقيق محمود محمد بضار. مكتبة الشرات الإسلامي بالقاهرة. د/ط د ت. وابع كثير تفسير القرآن العظيم (٤/١) والسيوطي الإنقاق في علوم القرآن (١٧٤/٤) والررقاني مناهل العرفاق في علوم القرآن (٣/١٥) وقد أشاروا إلى حديث سيلما معدد رصي الله عنه حين بعثه المبي إلى اليمن فقال له. (كبع نقضي إد عرض لك قضاء قال اقضي بكتاب الله قال فإن لم تحد في قال فإن لم تحد في حدث وسيلة رصول لله على فال فإن لم محد في سنة رصول الله في فال فإن لم محد في سنة رصول الله والا الله الحرجه أبو داود في بنده : كناب الأقضية باب احتهاد الرأي في القضاء وأخرجه المترمذي في سنيه : قال حدث الأقضي عن المحدوث في سنيه : قال حدث المحدوث في منده المحدوث في سنيه : قال خرجه المرمذي في عشرو عن رجال مِن أضحاب مُعادٍ أنْ رَسُول لله في نعث أبي عَوْنِ التُقفِي عَنْ المُحادِث بْن عَمْن أبي عَوْن المُحَدِّد الله المحدد المحدد الله المحدد المحدد المحدد الله المحدد المح

وهدا الاجتهاد له شروطه وصو بطه، و لا كان عن هوى ونشو، وهذا مردود، فمن هذه الشروط:

أولاً. التمكن من الملعه العربة؛ لأن بها يُقْرَفُ شرح مقردات الألفاط ومدلولاتها بحسب الوضع.

ثانياً. التمكن من المحود لأب المعنى يتعير ويحتلف باحتلاف الإعراب فلا بد من اعتباره.

ثالثاً: التمكن من علوم السلاعة؛ لأن معرفة هذه الصاعة هي عمدة المفشر المطلع على عجائب كلام القاتعالي.

رابعاً: معرفة علوم القرآن كالماسخ والمنسوخ والعام والخاص والمطلق والمقيد والمحمل والمبين ودلالة الأمر والنهي والقراءات وغير ذلك

حامساً معرفة علم أصول الفقه؛ لأن به يعرف وحه الاستدلال على الأحكام والاستثباط(١)

فهذه الشروط لتعسير كتاب القائعالي تحقق أعلى مراتب التغسير، أما

وعبد الرّحم بن مهدي مالا حدثنا شعبه عن أبي عوب عن الحارث بن عمرو ابن أخ للمُخيرة بن شخبة عن أباس من أخل حشص عن ثغاد عن اللّبي إلله بخوله قال أبو عيشى هذا خديث لا بغرفة إلا بن هذا أوخه وليس إسادة عندي بمتصل عندت المحام عن رسول الله بناب عام عن العاصي كيف بقضي (ويقصد بالانقطاع ول أبي عون عن رجال من أصحاب معاد)

⁽۱) انظر أبو حياد الأندلسي النحر المحبط ١٠٥/١ لركشي البرهاد في علوم القرآد: ١٥٦/٢، والسيرطي الإثقاد في حلوم القرآد ١٨٥/٤، والألوسي روح المحامي ١/١، ومحمد عند تعظيم بررقاني مناهل العرفاد في علوم القرآد ٢/١٥،

المعاني العامة في فهم القرآل الكريم فهي قسر يكاد يكون مشتوكاً بين عامة الناس (۱). فالتفسير كما قال الله عدس رضي الفعد - فلى أربعة أوحه قرحه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعدر أحد بجهائته، ونفسير نعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا نقه تعالى (۱) قال الرركشي (ت: ٧٩٤هـ): الوقي قول الله عدال هذا تقسيم صحيح، فأما الذي تعرفه العرب فهو الذي يرجع فيه إلى لسابهم، وذلك شأن السعة والإعراب، وأما ما لا يعدر واحد مجهله هو ما تشادر الأفهام إلى معرفة معناه من النصوص المتضمة شرائع الأحكام وذلائل التوحيد، وأما ما لا يعلمه إلا الله تعالى فهو ما يجري مجرى العيوب فلا مساغ للاجتهاد في تقسيره ولا طريق إلى فلك إلا مائتوقيف، وأما ما يرجع إلى اجتهاد العلماء فهو الذي يقلب عليه إطلاق التأويل، وكل لقط احتمل معييل قصاعة أهو الذي لا يحوز لغير العلماء الاجتهاد فيه، وهليهم اعتماد الشواهد والذلائل دولا محرد الرأي (۱)

ومن الصوابط التي يجب مراعاتها في تفسير كتاب الله تعالى:

اولاً أن يطلب المعنى من نقرآن الكريم، فإن لم يحده طلبه من السنة؛ لأنها شارحة للقرآن، فإن لم يحده رحع إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدرى بالتنزيل وطروقه وأسباب ترونه (1). ثانياً: البدء بعد يتعلق بالألفاظ المفرده من اللعة والصرف والاشتقاق، ملاحعاً المعاني التي كانت مستعملة رمن تزول القرآن الكريم.

⁽١) - انظر ٢ الرزقاني: ساهل العرقان في علوم القرآن: ٢/ ٥١.

⁽٢) ذكره الرركشي في البرهال ٢/ ١٦٤، والسيرطي في الإثفال ٢ ١٨٨/٤

⁽٣) البرهان في علوم القرآن ٢/ ٦٦، وانظر السيوطي الإتفاد هي علوم القرآن: ١٨٩/٤)

 ⁽٤) انظر ١ ابن كثير ٢ تفسير القرآب العطيم ١٠٤، والسيوطي الإثقاد في علوم القرآن
 ٤/٤، والررقابي، مباهل العرفان في علوم الفرآن: ١٠/٢

قالتًا: تقليم الحقيقة على المحاز إلا إدا تعذرت الحقيقة.

رابعاً: مراعاة سياق الآية المعشرة، مع الآيات السابقة واللاحقة لها، والنظر في الآياب التي لها صلة بالآية حفشرة

مُحَامِساً: ألا يخالف مصموناً شرعياً في تفسيره.

سادساً: ترك المغيبات دون تأويل^(١).

وبعد هذا العرص لمعنى التفسير والتأويل وعلاقة ذلك بالمحكم والمتشابه، ومن ثُمَّ الصوابط التي يحب على المفسرين الالترام بها بنين موقف المقسرين من الفلسفة.

ه موقف المقشرين من العنسقة.

لقد اتفق المعسّرون عنى أن يفسير العرآن بمحرد الرأي حرام(٢)،

⁽١) انظر الرزداني مناهل العوفان في علوم! عرائه ١٩/٢، وجالد عبد الرحمن العك أصول التفسير وقواعده ١٣٤، وحموده محمد داود تفسير القرآن الكريم والعلوم التحديثة ١٧٥، و تذكنور محمد شريف هداية العراق في الأفاق والأنفس ٤٤ مطبعة المدينة بانقاهرة (ط١٠١٤٠١هـ/ ١٩٨٦م

⁽٢) انظر القرطبي، الحامع لأحكام القرار ١ / ٣٢، واس كثير تفسير القرآن العظيم المرابق المرابق المرابق المرابق المرابق الله الله والسيوطي الإنقاد في علوم غرآن ٢ / ٤٧٤، جاء في المحديث عن البي الحقيقة (من قال في القرآن بعير علم فليتبر مقعده من البار) أحرجه السالي في سنه الكنات فضائل القران باب من قال في القران بعير علم السين الكبرى تحقيق عبد العمار البيدري دار الكتب العدمية بيروت ط المرابق المقاراة الموام من عبد العمار البيدري دار الكتب العدمية بيروت ط المرابق المنطاقة التفسير من وجملة ما تحصل في معنى حديث النمسير بالرأي حمسة أقوال. أحلها التفسير عبر حصول العلوم التي يحور معها النفسير، الذي تفسير المتشابة الذي لا يعلمه إلا الله الثنالث التفسير الممور للملعب العاصد بأن يجمل المدهب أصلاً والنفسير تابعاً فيرد إليه بأي طريق أمكن وإن كان ضعيفاً ، لرابع انتفسير بأن مراد الله كذا على القطع من عبر ذليل، الخامس التفسير بالاستحسان وانهوى دراجع السيوطي المقطع من عبر ذليل، الخامس التفسير بالاستحسان وانهوى دراجع السيوطي المقطع من عبر ذليل، الخامس التفسير بالاستحسان وانهوى دراجع السيوطي المقطع من عبر ذليل، الخامس التفسير بالاستحسان وانهوى دراجع السيوطي المقطع من عبر ذليل، الخامس التفسير بالاستحسان وانهوى دراجع السيوطي المقطع من عبر ذليل، الخامس التفسير بالاستحسان وانهوى دراجع السيوطي المقطع من عبر ذليل، الخامس التفسير بالاستحسان وانهوى دراجع السيوطي المؤتان في علوم القرآن ٢ ٢ / ٤٨٢

فالقول بمجرد الرأي يعني أن يُفَسّر القرآن تبعاً للميول والأهواء دون الالتزام بالصوابط والأصول المتفق عليها، وساء على هذا يحب التبيه على أن أخلب التعاسير التي اشتهرت بابتعسير بالرأي لا يعني أنها قائمة على التمسير بالرأي المجرد، وإنما هي تعاسير توسعت في النظر والاحتهاد كما أراد الله تمالى، والاحتهاد عرصة للصواب والخطأ، قمن احتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهد فأحاب فله أخر، فالمدموم من التعلير بالرأي ما كان عن المران، ومن اجتهد فأحطأ فله أخر، فالمدموم من التعلير بالرأي ما كان عن هوى، أما التقسير المقيد بضوابط المسير وبقواعد تعلير المعبوص المتعق عليها فليس فيه محظور،

وهد رأى النيسانوري أن النهي بُحُمُل عنى وجهين الأول: أن يكون له في الشيء رأي وإليه ميل من طعه وهواه، فيتأول القرآن على وفق هواه؛ ليحتج به على تصحيح عرضه، والثاني أن يتسارع إلى التفسير بظاهر العربية من غير استظهار بالسماع والنقل فيما يتعنق بغريب القرآن، وما فيه من الألفاظ المنهمة والاختصار والإضمار والتقديم والتأخير، فالنقل والسماع لا مد منه في ظاهر التفسير أولاً ليتقي به مواضع العلط، ثم بعد ذلك يتسع للتفهم والاستباط(۱).

⁽۱) انظر ، غرائب القرآن ورغائب الفرقان: 1 / ۱۱۱

هذا عن موقعهم من التعسير بالرأي عموماً، فأما عن موقعهم من القلسفة خاصة، فقد ساوى بعض المفسرين بينها وبين السحر من حيث تعلمها، حيث لا يؤمن أن يجر إلى العواية (١) قال البسابوري ـ وهو يتحدث عن تعلم السحر ـ «العلم لداته شريف إلا أن جتابه (يعني السحر) أقرب إلى السلامة، كتعلم الفسعة التي لا يؤمن أن تجر إلى العوية (٢)

وشدد القرطبي في ذلث فقر فرأما من صرف همره بوساوس أرسط طاليس واحتار شوك القاهد على ريش لطواويس فهو بمعزل عن فهم عوامض الكاب ورداك ما تصمه من عجب العجاب العابي، ورأى الله تيمية أن أرسطو وأتباعه كالفاراني وابن سينا من أجهل الناس برب العالمين، وما لإلهات والعبيات، بهذ أن لهم معرفة حيدة بأمور الطبيعة (1)

وكدنث شدد أمو حيان على القلاسعة فقال فوكثيراً ما يمل هدا لرجل (٥) عن حكماء الإسلام في التعسر، وينقل كلامهم تارة مسوماً إليهم، وتارة مستداً به، ويعني بحكماء العلاسعة (١) الدين خُلِفوا في مدة الملة الإسلامية، وهم أحق بأن يُسمُو سفهاء جهلاء من أن يُسمُوا حكماء، إذ هم

 ⁽¹⁾ انظر الرمحشري الكشاف ١/ ١٧٣، والسمي مدارك السريل وحقائق لمأويل.
 ٢ ٢٨٧، وأبو السعود إرث د العقل سسيم إلى مرابا الكريم ١٠ ١٤٠.
 وإسماعيل حقى روح البيان. 1/ ١٩٥

 ⁽۲) عرائب القرآن ورغائب العرقان ۲ / ۲

⁽٣) الجامع لأحكام القرآن: 1 / 1

⁽٤) انظر: نفسير سورة الإخلاص: ١٨٥، ١٩٠

⁽۵) يعني بالرجل¹ الواري.

 ⁽٦) هكدا موجودة في المسحة التي اعتمدتها، ولعلها بحكماء الإسلام، فللك أسب
للسياق والمعنى.

أعداء الأنبياء والمحرفون للشريعة الإسلامية، وهم أضر على العسلمين من اليهود والنصاري؟^(۱).

وأب الشيرازي فقد فرَّق بين المتعلسفة والقلاسفة، فالمتعلسفة هم المعاندون للحق وهم أعداء الله ورسوله، حيث أنكروا الوحي ومعجزات الأنبياء وما يقرب منها من الرؤيا والفراسه والكرامة، وأما الفلاسقة المحققون فهم فليلون (٢٠)، وقد أعسر أفلاطون وأرسطو من الفلاسفة الربابيس، بل جعل ارسطو من الأنبياء مدعياً أن السي يَجِج قال عنه (هو سي من الأنبياء جهله قومه) وقال لسلب على _ رضى شعه _ ' (با أرسطاطاليس هذه الأمة)، وذُكر عبده أرسطو فقال ﷺ (لو هاش حتى عرف ما جشت به لاتسعني على ديني)(r) وفي موضع أحر الثقد القلاسقةِ المِنْين يريدون كل شيء حاضعاً لمقولهم ومداركهم، فهم لا بسلمون بالحنية وأسراره، فقيت أهمارهم في العوص في بحار الأفكار فعرَّقت عقولهم قيها ، والقطع نهم سير الفكر في متهى عالم الملك والشهادة، علم يحرجوا من جوف اللديا وطلمانها إلى معرفة عالم الآخرة وأنوارها، وعالم العنب وأسراره، فطوبي لأهل الشريعة والدين المنقادين بالسمع والطاعة لله وترسونه، فمن أثنت فلكاً ولم يرَ ملكاً، وأثبت معقولاً وأنكر مقولاً فهو كالأعور الدحال، فهلا بطر بالعينيين وأثبت العالمين بحسب كل موجود، وحمع س المعقول والمفول والعقل والشرع(E).

وأما الألوسي فرأى أنه إدا أمكن الجمع بين ما يقوله القلاسفة كيف

البحر المحيط: ٥ / ١٥١.

⁽۲) النظر: تمسير القرآب الكويم: ١ / ٢٧٦

 ⁽٣) مطر: نعصدر السابق \$ ١١٠ و محتت عما بسبه بلبي و أعلت مصافر
 السنة والشيعة ولم أجده.

⁽٤) انظر المصدر السابق: ٧ / ١٠٤،

كانوا مما يقبله العقل وبين ما جاء به الشرع فلا بأس به، بل هو الأليق الأحرى في دفع الشكوك التي كثيراً ما تعرص لصعفاء المؤمنين، وإذا لم يمكن دلك فيؤحد بالشرع⁽¹⁾، وعبل تقديمه للشرع على الفلسفة بأن أعلب ما جاء به الفلاسفة حهل وسفه، وقد صر بكلامهم كثير من الناس⁽¹⁾. فكل مَنْ تصدّى لنظيق الآيات والأحبر على ما قاله الفلاسفة مطلقاً فقد تصدى لأمر لا بكاد بثم له، والله تعالى ورسوله بين أحق بالإنباع، ولا يسعي تأويل بقلي الا بكاد بثم له، والله تعالى ورسوله بين أحق بالإنباع، ولا يسعي تأويل بقلي الا إذا قام الدليل العقلي على حلاف ما در عليه البقل (1)

وقد فرَّق الطناطبائي بين الملسمة كمن وبين هموات أهلها وأصحابها، فهمقوات الماحثين في العلسمة وأعلامهم لا تُحمَن على العلسمة بمسها، وهكذا الشأن في كل هن، فإن سقطأت والبحو فات أهله لا تُحمَل على عاتق الفن نقسه، وإنما يحمل على تصور البحثين في تحثهم، وهل يسع باحثاً أن يستدل على نظلان الدين وقساله طريقه يسبب الاحملاقات الناشئة بين المتكلمين أو الفقهاء؟ أو يأتي هاه بعدر لا يحري هماك أو يرمي أولئك بوذيلة معبوبة لا توجد عنها أو مثلها في هؤلاء(1)

خلاصة ونتيجة:

وبهدا العرص لموقف المفسرين من لفسمة نجد أن منهم مَنْ فرَّق بين الفلسمة كعلم وبين هفوات الفلاسفة ومعالاتهم في جعل العقل المرجع الأول والرئيس في معرفة الحقائق، وخاصة فيما يتعلق ممنائل العيب التي أمرنا أن نؤمن بها، ونسلم بما أخبر به القرآن لكريم؛ لأن الحوض في معرفة حقائقه

⁽١) - أنظر: روح المعاني: ١/ ٤٦٨.

⁽٢) اتظر: المصدر السابق. 4 / ٩٦.

⁽٣) الظر: المصدر الساش: 10 / 10

⁽٤) انظر، الميزان في تفسير القرآن: ٥ / ٢٦٦

لا طائل مده عالمغيب يبقى عيدً، وعندما بحث الفلاسعة في ذلك مَيْجوا على أنفسهم أهل الشرع الذين تعدوا لهم بالبراهين والحجح التي لا تقل برأيي عن حجح الفلاسفة أنفسهم، هذا ما أحده المفسرون على الفلاسفة، أما الهنسمة كعلم فهاك مَنْ قبلها وأدخل كثيراً من مسائلها في تفسيره، وذلك ما بين مكثر ومقل، وسيكشف هذا البحث تلك المسائل الفلسفية التي تعرص لها بعض المفسرين في تفاسيرهم، فالعقل لا يستعيع أن يقف على حقائق الأشياء باعتراف الفلاسفة أنفسهم (۱)، وإذا كانت الفلسفة تعني معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه حسب الطاقة البشرية، فإن الفلاسفة لا يريدون نهذا التعريف إلا الوقوف على حدود الوجود، ومعرفة لوارم الحقائق وخواصها، التعريف إلا الوقوف على حدود الوجود، ومعرفة لوارم الحقائق وخواصها، فيصيب الإنسان أحياناً ويحظم أحدياً أخرى (۱)

وقد أكد العلم التجريسي في عصراني الحاصر هذه الحقيقة، فمن مقولات العلماء التي شهد للكافر

أولاً قاسا يستطيع أن يتكلم عن احتمال حدوث ظاهرة، ولكينا لا تستطيع أن تحددها تحديداً دقيقاً «٢٠).

ثانياً: «أننا سبقى عاجرين عن إدراك الارتباط الحقيقي بين قوانين الطبيعة، وسغل نبحث في اللابهائية بمهم حرتي، (٤).

⁽١) انظر: العارابي، رسائل العارابي(التعليقات): ٤

 ⁽٢) انظر حسن محمد مكي العاملي بمدحل لي العلم والقلسفة والإلهيات (نظرية المعرفة) ٢٤٩ الدار الإسلامة ببيروت ط ١ / ١٤١١هـ / ١٩٩٠م.

 ⁽٣) جول أدولف بوهدر، الله والقوانين الكيموية، بحث في كتاب (الله يتجلى في عصر العلم ١٩٤٤) تحرير جول كلوفرمونمار: ترجمة الذكنور الدمرداش عندالمجيد مرحان الجمعية المصرية لشر المعرفة وانتفاقة فعالمية ط1٩٨٦/٤م.

 ⁽³⁾ موريسون: العدم يدعو للإيمان ١٢٣، ترحمة محمود صالح القلكي، التهضة المصرية بالقاهرة، ط٣/ ١٩٥٨م.

ثالثاً. «عند تدقيق نشاطات الحلية ومعالياتها، برى أنبا كلما برلنا إلى الأجهرة الدقيقة الأصغر فالأصغر تمتحب أمامما عوالم وآفاق تحيّر العقول»(1).

رابعاً «العلم لا يبين لد المنشأ ولا المدهية، ولا يعطب أية معلومات عنها، ولا يشرح لنا حقائق الأشياء، وإمما يقتصر على شرح صفات الأشياء وحواصها، فمثلاً الكهرب، لا تعلم ماهيتها مع أنها دحلت حياتنا اليومية (٢).

إذ وسيبقى هماك عيب لا يستطيع الإسباد أن يحيط به، وسيبقى قوله عبر وحل _ فرونا أريشر من تهار إد نيبالا له الإسباء (٨٥) سنة ماصية إلى يوم القيامة، وسيبقى الوحي في مرتبة أعلى مكثير من مرتبة العقل، فقد حاء الوحي بما لا يستطيع العفل لوقوف عليه، وقد سهما الفرآن الكريم لدلك فقال _ عر وحل _ . فرولا بعث ما أيش الك يه جلا إن السنغ وانتفر والفؤد كل أوليد كان عنه مشؤلا له الإسر، ١٣٦ فكما أن السمع والبصر قد يحدها لك في المعرفة فتحكم العقل، فكدلك عقل بعسه قد يعجز عن المعرفة قال بعض الماحين تفسير الإنسال للكون يمكن استلهامه من ثلاثة مابع العلم التجريبي، والفليقة، والدين:

قأما العلم فهو قائم على أساس الملاحظة والتجربة، ومن أعظم مميراته أنه يقدم معلومات دقيقة وحرثيه ومحدودة، ومع هذه المميرات يبعى محدوداً في إطار ما يحصع لنتجربة، فليس بإمكانه أن يتحدث عن شكل

 ⁽١) شمس الدين أق بدوق دارون وبظرية بنظور ٢١٠ ترجمه أورخان محمد عني دار
 المنحوة بالقاهرة: د/ط: ٤٠٦١هـ/ ١٩٨٦م

 ⁽۲) علي فؤاد باشكيل موقف الدين من بعدم ۳۱ ترجمة أورجان محمد علي دار
 الوثائق بالكويت درط. درات

وشخصية الكوب بأجمعه، وكثيراً ما تكون هذه التجارب والفرصيات عير ثابتة، ومِنْ ثَمَّ فالتصديق بها عير مستقر.

وأما الفلسفة فهي قائمة على أساس الفكر العقلي المجرد والبدهيات من العلوم التي لا يمكن إنكارها، وهي تنقدم بأسلوب البرهان والاستدلال، غير أنها تفتقد الدقة والبحديد لموجودين في الرؤيه العلميه، وعلى هذا ففيها محاطرة.

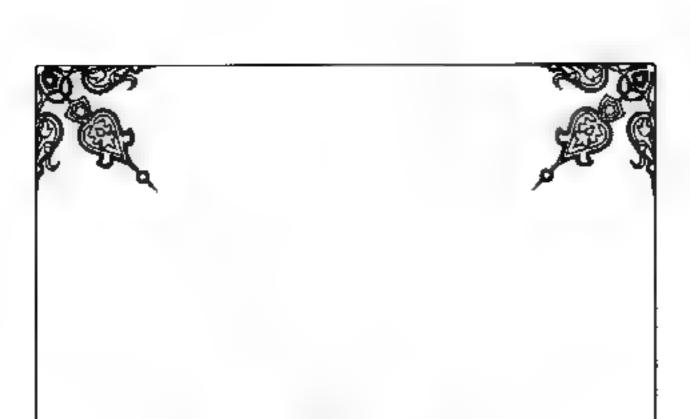
وأما اللين فإنه يقوم على أساس لوحي الذي ينصف بالنبات والحلود والشمول، فأخباره ثابتة لا تسبدل ولا تتحول، بخلاف المنظرة العلمية والفلسفية فكثيراً ما تأتي أحكامهما متاقصة (1). إذن، فالرؤيه الصحيحة للكون والحياة هي الرؤية المستهدة إلى الواجي، حبث يصع الإنسان أمام تصور كلي عن بعسه، وعن حبائه، وعن التلكونات من حوله، وهي رؤية صحيحة؛ ذلك أنها تسبد إلى الخبر الإلهي الثابت السبه إلى الله ـ عر وحل ـ حالى هذا الكون، وقد تضميل آبات بقرآن الكريم بيان هذه المحيقه (1)

وباء على ذلك أرى أن مسألة العب هي الهارق الجوهري بين الهلسفة والشريعة، أو بين العقل والنقل، فأهن الشريعة آسوا بالمسائل الغيبية كما وردت من الشارع، وقد جعلها نقرآن نكريم من المسائل الإيمانية التي يجب أن يُسلّم نها المسلم نينما أهل الفسفة حاولوا معرفة كل شيء عن طريق التأويل، فحالقوا جمهور المستمين في كثير من المسائل، وهذا كان من أهم الأسناب وراء المعارضة الشليدة للفلسفة

 ⁽۱) انظر مرتصى المطهري لكون رئتوجيد ۱۱ ترجمة محمد عبد المنعم الخاقائي، دار الأمير للثقافة والعلوم سروت ط۱ / ۱٤۱۳هـ/ ۱۹۹۳م

 ⁽۴) انظر الدكتور محمد سعيد رمضات ببرطي منهج الحصارة الإنسانية في القرآن
 ۱۳۸ دار الفكر بدمشي، ط۲/ ۱٤۱۲هـ.

وبعد هذا التمهيد الموجز لمعرفة مصصحات البحث وما يتعلق بها من مسائل أحاول فيما يلي توضيح الأثر لعسنفي في التفسير، وهذا التوضيح يشمل عدة مجالات، كل منها يشعن باناً حاصاً، فلنندأ في الناب الأول الذي يتناول الحديث عن الإلهيات:



(لايم) (الأولى) الإله يسكات









إن الآيات الكوئية حميمها تشهد على حود ماطرها وتمرده بالمخلق والأمر (١)، وقد أشار القرآن الكويم على تلث الآيات، وأمر أن يُنظر إليها بتأمل وتدبر، وحثّ على الاحتهاد في دلث، وقد وعد الله عر وحل . أن بين للناس الحق من خلال البطر في نعث الآبات، فقال ـ سبحانه وتعالى ـ فوستُريهة مَايَنِها في الآفاق وَيَ أَنفُهم حَقَى يَتَكِنَ لَهُم أَنَّهُ المَنَّ أَوْلَم يَكُون فِي مُن خُلال البطر في نعث الآبات، فقال ـ سبحانه وتعالى ـ فوستُريهة مَا يُكُون فَي القَالِم الله المَن الله المُن الله المَن الله المَن الله الله المُن الله الله المن الله المن الله المن الله المناس المناس المناس الكوئية كما يقول صاحب كتاب اللهدم يدعو إلى الإيمان أم تلهمنا الإعجاب بعنعة المحالي ـ عر وحل ـ مترفع الإسمان إلى مرتبة بكون فيها أقرب إليه (٢)

والمطر في هذه الآيات الكونية مطلب شرعي، ذلك أنها من الدلائل البيبة على وجوده تعالى، قال ظم عر وحل . . ﴿ أَمَانَتُ يَظُرُوا إِلَى ٱلشَّمَانَة فَوْقَهُمُ كُلُفُ بَلَيْنَهَا وَرَبِّنَهَا وَمَا لِمَا مِن رُوحٍ ۞ وَالأَرْضَ مَدَدَّتُهَا وَٱلْذِنَا مِيهَا رَوْسِيَ وَٱلْبَشَّا

 ⁽۱) انظر الدكتور محمد سعيد رمصان ببوطي، منهج الحصارة الإنسانية في القرآن
 (۱) والدكتور محمد البيد لجليك تأملات حول منهج القرآن في تأسيس الهقين،
 (۱) مكتبة الرهراء بالقاهرة، د/ط، ۱۹۱۰هـ ۱۹۹۰م والدكتور محمد عبد الله الشرقاوي القرآن والكون ۲۳ مكتبه فرهراء بالقاهرة د/ط د/ت

 ⁽۲) الطر ۱ المرطبي البجامع لأحكم اعرآب ۱۵/ ۳۵۸ والآلوسي، روح المعابي،
 ۱۳/ ۸.

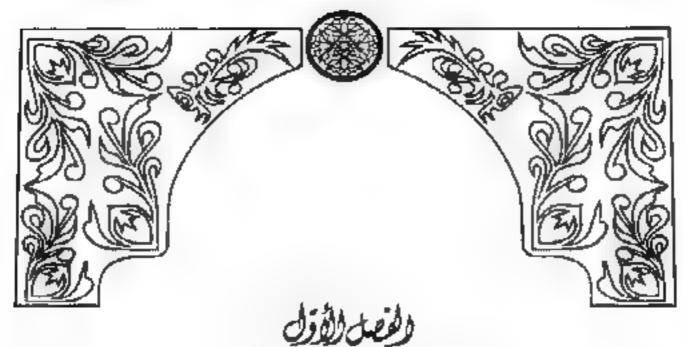
⁽٣) انظر: مورسون: العلم يدعو للإيمان: ١٣٤

فالعرق الدالة على وحود الهاري .. عر وجل .. كثيرة ومتبوعة، وهذه الأدلة لا تعرفنا على وحوده تعالى فحسب، بن تعرفنا على صفاته أيضاً، ومنها كونه عالماً حكيماً مويداً قادر "إلح، ومن ثَمَّ بعرف أن لهذا الحلق خالقاً، أخرجه من العدم إلى الوجود، وبعرف أن وراء هذا الإتقان والإبداع حكيماً عليماً وهذا ما ميّحت في هذا الناب إن شاء الله تعالى، وذلك من حلال فصلين العصل الأول يبحث في وجود الله سنحاته وتعالى والأدلة على ذلك، والمفصل الثاني يبحث في صفاته .. سبحانه وتعالى .. والمقصد على ذلك، والرئيس في هذا البحث هو الكشف عن مدى تأثر المفسرين بالفلسفة.

⁽١) حصراً: احضر،

 ⁽٣) قنوان: جمع قنو: غذق التخل.
 (٣) يمد: نضجه.

⁽٤) الراري: معاتيح العيب ٢ ، ١٠٩ وقال الرابليجوري المنال معض الأعراب ما المليل على وجود الصابح؟ فقال إن لمعرة تدل على البعير، وآثار القدم تدل على المسير، فهيكل علوي مهذه منظافه، ومركز سعني بهده الكثافة، أما يدلال على الصابح الحبيرة، وإذ العسير في عدم تتعسير ١ / ٣٢٢، وانظر الألوسي روح المعانى ١٣ / ٢١٨



وجود الله تعالى وادلته



تعریف الوجود والماهیة:

الوجود أصرب. وجود بإحدى لحواس الخمس نحو وجدت ريداً، ووجدت طعمه، ووجدت صوته، ووجدت خشونته ووجود بقوة الشهوة نحو: وجلت الشّبع، ووجود بقوة الغضب كوجود الحزن والسّخط، ووجود بالعقل أو بواسطة العقل كمعرفة الفتعلى ومعرفة النّبُوّة، وما يُسَبُ إلى الله تعالى من الوجود قبمعنى العلم المُجَرَّد، إذْ كال الله مُنَرَّها عن الوصف بالجوارح والآلات. ويُعَبَّر عن التمكن من الشيء بالوجود نحو: ﴿ فَأَقْنُلُوا الله الله الله ولا منتهى، وقال بعضهم الموجودات، ثلاثة أضرب، موجود لا منذا له ولا منتهى، وليس ذلك إلا الباري _ سبحانه وتعالى _، وموجود له مبدأ ومنتهى كالناس في النشأة الأولى

وكالجواهر الدنيوية، وموجود به مبدأ وبيس به مبتهى كالباس في البشأة الأخرة(١).

ورأي بعص الفلاسعة أن مفهوم الوحود من المعالي التي تتصور لا لتوسط تصور آخر قبلها، فمفهومه و صح في الدهن، وبدهي لا يحتاج إلى تعريف^(٢)

ودكر الراري في تفسيره أن لفط لوجود يقال بالاشتراك على معبيس الحدهما أن براد بالوحود الرحد در والإدراك والشعور والثاني أن يراد بالوجود: الحصول والتحقق في نفسه (٢٠٠٠).

هذا عن معنى الوجود باختصارة وأما لفظ الماهية فهو ـ كما ذكر الراري . ليس لفظاً مفرداً بحسب أصل النقة، بل إن الإنسان إدا أراد أن بسأل عن حقيقة من الحقائق فإنه يقون، ما هي؟ فلما كثر السؤال عن معرفة الحقائق بهذه اللفظة، حعلوا محموع قول ما هي كاللفظة المفردة، ووضعوا هذه اللفظة بإراء الحقيقة فقالوا ماهية لشيء، أي حقيقته المخصوصة (1) فال صاحب النعريفات العالماهية تصنق عالباً على الأمر المتعقل، مثل

انظر الراحب الأصفهائي بمفردات في طريب تقرآن ٩٢٨ تحقيق وصبط
 محمد خليل عينائي: دار المعرفة سروات: ط1 ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م

⁽۲) انظر الفارابي رسائل الفارابي(الدعاوى القدسة) ۲، والى سيا المجاة ۳/ ۱۳۲۵، الماشر محي الليس صبري لكردي د/ط د/ب والسهروردي كتاب التلويحات اللوحية والعرشية صمس محموعة في الحكمة الإلهية ٤، عمي مصحيحه هـ كوريين مطبعة المعارف باستسول ۱۹۶ م وعد الجار الرفاعي مهاديء القلسعة الإسلامية ، ۱/ ۱۷۹

⁽٣) انظر: مفاتيح العيب ١١/ ١٢٥

⁽٤) انظر: المصدر السابق: ١٢٢/١.

المتعقل من الإنسان وهو الحيوال لناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي، والأمر المتعقل من حيث إله مقول في جواب ما هو يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الحارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتياره عن الأغيار هوية، ومن حيث متباط من اللفظ مللولاً، ومن حيث يستبط من اللفظ مللولاً، ومن حيث يستبط من اللفظ مللولاً،

* هل الوجود نفس الماهية؟

احتلف الفلاسفة والمتكلمون في الوجود، هل هو نفس الماهية أم أمه صفة زائدة عليها؟ اختلفوا في هذه المسألة على ثلاثة مقاهب:

المذهب الأولى؛ أن الرحود هو نفس الماهية في الواجب والممكن على السواد، إلا أن وجود الواجب غير وحود المنكن، فهما مشتركان في اللفظ، وهذا مذهب أبي الحسن ألاشعوي ونعص أتباعه.

المذهب الثاني أن الوجود عير الماهية في الواحب والممكن، وهذا مذهب حمهور المتكلمين.

المدهب الثالث. أن الوحود عين الماهية في الواجب، وصفة رائدة في الممكن، فوحود الممكن غير ماهيته، وهذا مذهب الفلاسفه (٢^{١)}

⁽١) - الجرجاني: التعريفات: ١/ ٢٥٠.

⁽۲) انظر الراري المطالب العالمة ١ ١٤٠١ تحقيق لدكتور أحمد حجاري السقا ادار الكتاب العربي ببيروت ط١٤٠٧ هـ وابن بيمية منهاج لسنه النبوية ٨/ ٢٣٠. تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم مؤسسة قرطبة بالقاهرة ط١/ ١٤٠١هـ والشيخ مصطمى صدري سوقف نمقل و لعلم و تعالم من رب العالمين وعباده المرسلين ١٨/٣ در إحياء فتراث ثمريي ببروت داط. داب، والردكان فحر الدين الراري وآراؤه الكلامية والعلسفية ١٦٦ دار الفكر داط دابت والملكتون حسن الشافعي الأمدي وأراؤه بكلامية ١١٥٠، در السلام بالقاهرة، ط١. ١٤١٨هـ ١٤١٨هـ

وليس من شأن هذا البحث تتبع كل هذه الآراء ومناقشتها، وإنما الذي يهمنا هنا هو الكشف عن نحث هذه نمسألة في التفسير من قِبْلِ المفشرين أنفسهم، وبيان مدى تأثرهم بالعلسفة، فهذا هو مقصود البحث، قلا تريد أن تتشعب الفكرة فتخرجنا عن ذلك المقصود.

وقبل معرفة رأي المفسّرين في هذه المسألة بعرص أولاً وبإيحاز لرأي بعض القلاسفة. فقد تحدث ابن سيب عن وجود الواحب لدابه، ووجود الممكن، فقال عند تفسيره لقوله تعالى ﴿ فَنَ هُو اللّهُ أَحَدُ الإحلاس ١] الممكن، فقال عند تفسيره لقوله تعالى ﴿ فَنَ هُو اللّهُ أَحَدُ الإحلاس ١] الهو المطلق هو الذي لا تكون هويته موقوفة على عيره، فإن كل ما كان هويته مستفادة من غيره فعنى لم يعتبر عيره لم يكن هو هو ، وكل ما كان هويته لداته فسواء اعتبر أم لم يعتبر هو هو ، بكن كل ممكي فوجوده من عيره، وكل ما كان وجوده من غيره وكل ما كان عرف فإذا كان وجوده من غيره فيره ولينه الهوية، فإذا كان ممكن فهويته من غيره، فالذي يكون هو واجب الوجودة (1)

وكدلك بحدث عن ماهية الواحب والممكن، قرأى أن ماهية الواحب هي عين وجوده، وأما ماهية المسكن فمعايرة لوحوده، قال: افكل ما ماهيته مغايرة لوجوده كان وحوده من عيره، فلا تكون هويته ماهيته، فلا يكون هو هو لذاته، لكن المدل الأول هو هو ساته، فإذاً وحوده عين ماهيته، فإن واحب الوحود هو الذي لا إله إلا هو، أي: كن ما عداه فهو من حيث هو هو، ليس هو هو، بن هويته من غيره، وواجب الوحود هو الذي لذاته هو هو، بن هويته من غيره، وواجب الوحود هو الذي لذاته هو هو، بن هو لا غيره،

⁽١) بعسير سورة الإحلاص ١٠٦، تحقيق بدكتور حسن عاصي صمن كتابه التقسير القرآئي واللغة نصوفيه في فلسفه اس سينا المؤسسة الجامعية بلفراسات والبشر والتوزيع بييروت: ط١ / ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

⁽٢) تعسير سورة الإحلاص: ١٠٦

وهكذا نجد أن ابن سيما حاول من خلان تفسيره لممردات هذه الآية الكرمة أن يثبت الفرق بين وحود الواجب ووحود الممكن، ورأى في قوله عر وجل . . ﴿ أَنَّهُ ٱلصَّنَعَدُ ﴾ [لاخلاص ؟] ما يؤكد أن ماهية الواجب عين وجوده، فذكر أن الصمد مَنُ لا جوف له، وهذا معنى سلبي يشير إلى نفي الماهية، فإن كل ما له ماهية فله حوف وباطن، وما لا باطن له وهو موجود، فلا ماهية ولا اعتبار في ذاته إلا الوجود، والذي لا اعتبار له إلا الوجود فهو غير قابل للعدم (١٠).

وكدلك رأى غيره من القلاسفة أن وجود الله سنحانه وتعالى ـ هو عين ماهيته ووحود الممكن زائد على ماهيته (٢). ودايع العلاسفة إلى هذا المدهب ـ كما ذكر الشيخ مصطفى أصبري ـ أمران النان الأمر الأول أن الله تعالى نسيط الحقيقة، وقالوا هذا تحرراً من الاحتياج الملازم للتركب والأمر الثاني ان الله تعالى واحب الوحود (٢)

رأي المفسّرين:

تحدث بعض الممشرين في هذه المسألة، والحملموا أيضاً في أن الوجود هل هو عين الماهية أم رائد عليها؟ فعي تصلير الرازي تجد أن أقواله احتلفت في هذا الشأن، فمرة فرُق بين الوجود و لماهية فيما بتعلق بذات الباري ـ عز

 ⁽۱) انظر، تغسير سورة الإحلاص ۱۱۰ وسندكر بقية تصبيره لهذه السورة بحسب
 مكانها المناسب في البحث إن شاء الله تعالى

 ⁽۲) انظر، الفارابي؛ رسائل الفارابي (لدعارى القنبية) ٣، و(كتاب الفصوص) ٢، ٢٠ والسهروردي كتاب البلويجات الدوحية والعرشية ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية ٤٤٠٠ مني بتصحيحه هـ كوريس مطعة بمعارف باستيون ١٩٤٥م.

⁽٣) انظر موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين ٢٠٤/٣

وجل ـ وحيث رأى أن ماهيته ـ عر وحل ـ وهي حقيقته ـ عير وجوده (١) ويبدو أن هذه التعرقة تشمل الممكن أيضاً للليل قوله لتماثل الأحسام دلك أن القول لتماثل الأحسام يعني أن الشابه و لتساوى في الماهية، علماً أنها في وحودها مختلفة من حسم لأحر ومرة أحرى رأى أن الوجود عين الدات وليس لرائد عنها و أي أن الوجود عين الدات وليس لرائد عنها و أي أن الوجود عين الماهية (٢).

وهذا الاحتلاف والتعارض عبد لراري موجود في كته الفلسفية أيضاً، وقد علل أحد المحتين هذا التعارض مقوله الدأ الراري متوقفاً في هذا الشأد، ولكنه توقف الفيلسوف أو المتكلم، ثم نتهى متوقفاً، ولكن توقف الموقن بعجز العقل عن استكناه تلك الجعائق»(٣)

ورأى الراري أن ماهية الهاري _ عو وحل _ عير معلومة لأحد سواه، ومن الأدلة التي ذكرها على دلك!

أولاً أما إذا رجعما إلى عقول وأفهامنا لم بحد عند عقولنا من معرفة الله تعالى إلا أحد الأمور التابه إما العلم بكوبه موجوداً، وإما العلم بدوام وجوده، وإما العلم بصعات الحلال، وهي الاعتبارات السلبية، وإما العلم بصفات الإكرام، وهي لاعتبار تا الإضافية، وقد ثبت بالدئيل أن ذاته المحصوصة معايرة لكل واحد من هذه الأربعة

ثانياً: أن الاستقراء الدم يدل على أن لا يمكننا أن بنصور أمراً من الأمور إلا من طوق أربعة أحدها لأشباء التي بدركها بإحدى الحواس الخمس، وثانيها: الأحوال التي بدركها من أحوال أيداب كالألم واللدة،

⁽۱) انظر: مقانیج الجب: ۱/ ۱۲۰.

⁽۲) انظر المصدر الساق ۱۲ / ۱۸۲

⁽۳) انظر الرركاد فحر الدين تراري وآرؤه الكلامية والفلسفة ١٧٤.

وثالثها: الأحوال الني ندركها بحسب عقول مثل علما بحقيقة الوجود والعدم والوجوب والإمكان، ورابعها. لأحوال التي يدركها العقل والحيال من تلك الثلاثة، فإدا ثبت هذا وثبت أن حقيقة الحق ـ عز وحل ـ معايرة لهده الأقسام، ثبت أن حقيقته غير معقولة للخلق.

ثالثاً: أن الله ـ مسحانه وتعالى ـ فيو متناه في الذات والصفات، والعقل متناه في الذات والصفات، والمتناهي لا سبيل له إلى إدراك عير المتاهي، فالعقول عاجزة عن معرفة حقيقته ـ عراوجل ـ

رابعاً إذا كان الإنسان هاجراً هن معرفة حقيقة تفسه، وهي أقرب الأشياء إليه، فكيف سيعرف أبعد الأشياء مناسبة عن علائق العمول وروابط الحيالات (١)

ثم قال اللا يمكن تعريف ماهية واجب الوحود إلا بلوارمه وآثاره، ثم واللوارم قد تكون حقية وقد تكون جلت، ولا بجور تعريف الماهية باللوارم الحقية، بل لا مد من تعريفها باللوارم الجلبة، وأطهر أثار دات واجب الوحود هو هذا العالم المحسوس، وهو السموات والأرض وما ينهما (٢)

فهذا حملة ما ذكره الراري في تفسيره عن الوحود والماهنة، وكذلك تحلث الشيراري عن هذه المسألة، قرأى أب للأشياء حقائق، وحقيقة كل شيء هي محصوصية وحوده، وكون تشيء دا حقيقة معناه أنه دو وجود، فالشيء الذي في الحارج هو الذي يصدق عنيه مفهوم الحقيقه، وليس هو نفس الماهية العوجوده، بل وجودها، قالوجود يجب أن يكون بنفسه موجوداً

 ⁽۱) نظر، مفاتیح العیب ۱/ ۱۳۰، وکتابه أسرار التبریل وأنوار الباویل ۲۰۲.
 تحمیق الدکتور عبد الرحیل حمیرة و لشیح عبد المنعم فرج درویش مکتبة رکابی بالقاهرة، ط۱/ ۲۰۰۰م

⁽٢) مفاتيح العب ٢٤ / ١٢٨

هي الواقع، فإذ كان الوجود موجود ، فهو إما واجب إن كان غير متعلق بغيره، أو ممكن إن كان متعلقاً بعيره (١) . فالشيرازي هنا يسوي بين الوجود والماهية من حيث حقيقتهما الحارجية ، فهما واحد في الواحب والممكن ، ومِنْ ثُمَّ فإن ماهية الواجب ـ سنحاته رتعالى ـ هي عين وجوده (٢) .

وقد وافق الشيراريُ الوريَ في أن كمه دات الواحب وهويته الأحدية ليست معلومة لأحد عيره - سبحانه وتعالى -، قدكر أنه لا يمكن تعريفه أصلاً، لا بالحدة لعدم تركمه، ولا بحواص والآثار؛ إد لا شيء أحلُّ بورية والكشافاً منه حتى يصير وسيلة لانكشاف داته، إذ المعرِّف للشيء يجب أن يكون أجلى منه، لكن لنا معرفة بصفائه المنحتصة مثل الإلهية والقيومية والحالفية؛ لأنها مفهومات كلية متعلفة بذوائع الممكنات، وبمكن معرفة هذه الصفات أيضاً بالنظر إلى العالم الإمكالي (الله المحتقة ذاته معروجل بيست إلا وجوداً مقدساً بسيطاً صرفاً، لا اسم له ولا رسم ولا حد ولا برهان، فهو البرهان على كل شيء والشاهد في كن عين (الله الشيراري هذا هو عين البرهان على كل شيء والشاهد في كن عين (الله الشيراري هذا هو عين كلامهم عن هذه البساطة في منحث الصفات إن شاه الله تعالى - (ما). وسيأتي تعصيل كلامهم عن هذه البساطة في منحث الصفات إن شاه الله تعالى

⁽١) انظر: المصدر النابق: ١ / ٩٤

⁽۲) انظر: تقسير القرآن الكويم. ١ / ٥٦

 ⁽٣) انظر تمسير القرآن الكريم • • / ١٠٢

⁽³⁾ انظر، المصدر السابق 1 / 22.

⁽٥) انظر، الكندي، رسائل الكندي الملسعية (كتاب بكندي إلى المعتصم بالله في الملسعة الأولى): ١٦٠، والماراني رسائل عدراني (كتاب المصوص): ٤، وآراء أهل العلينة الماضلة، ٨، وابن سينا الشعاء (الإلهيات). ٢ / ٣٥٤، والنجاة ٢٧٢، وابن سينا الملينة الماضلة، ٨، وابن سينا الشعاء (الإلهيات). ٢ / ٣٥٤، والنجاة ٢٧٢، وابن سينا الملينة الماضلة على النابية الماضلة على النابية الماضلة الماضل

وتحدث الألوسي عن هذه المسأنة عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿مَا فَكُدُواْ

اللّهَ حَقَّ فَكُدُرِهِ إِنَّ اللّهَ لَقَوِئُ عَرِيرٌ ﴾ [نحج ٤٠]. فرأى أن الوجود والماهية واحد في الواجب والممكن، فليس هدك هويتان نقوم إحداهما مالأحرى، بل عين الشخص في الحارج هو عين الماهية، فهما متحدان بالدات متغايران بالاعتبار (1)

وقال هي شأن الواحب ـ سبحانه وتعالى : اوبحقيق ذلك أنه قد ثبت مالبرهان أن الواجب الوجود لداته موجود، فهو إما الوجود المجرد عن الماهية المتعين بحسبها، أو الماهية المتعين بحسبها، أو الماهية المعروصة للوحود المتعين بحسبها، أو المجموع المركب من الماهية والوحود المتعين بحسبها، لا سميل إلى الرابع؛ لأن التركيب من لوازمه والوحود المتعين بحسبها، لا سميل إلى الرابع؛ لأن التركيب من لوازمه الاحتياج، ولا إلى الثالث لاحتياج الماهية في تحققها المحارجي إلى الوحود، ولا إلى الثاني لاحتياج الماهية في تحققها الحارجي إلى والاحتياح في الجميع ينافي الوجود المجرد هن الماهية المتعين بلاته، المطلق سيحانه الموجود لذاته هو الوجود المجرد هن الماهية المتعين بداته، المطلق بالإطلاق الحقيقي»(٢).

ثم تحدث عن معرفة كنه ذات لباري - عز وجل -، قوافق سلقيه الرازي والشيرازي في أن معرفة كنه ذاته - سنحانه وتعالى - غير معلومة الأحد سواه (۳) ، وسب هذا الرأي إلى معظم المتكلمين (٤) ،

⁽¹⁾ انظر، روح المعانى: ١ / ١٨١،

⁽۲) روح المعانى: ٩ / ١٩٦

⁽٣) المصدر السابق 4 / ١٩٣

 ⁽٤) انظر الشهرستاني مهاية لإقدام في علم الكلام: ٣ تحقيق الفررجيوم مكتبة رهران: د/ط-د/ت و الأمدي. أبكار الأفكار في أصول الدين: ١ / ٤٨١. فقد =

والصوفية (۱), والملاسمة (۲) ودكر أن أرسطو قال في ذلك: اكما تعتري العين عند التحديق في جرم الشمس طبعة وكدرة تمنعها عن تمام الإيصار، كدلك تعتري العقل عند إرادة اكتباء داته تعالى حيرة ودهشة، تمنعه عن اكتباهه سبحانه (۲)

ولكه لم يوافق أرسطو على دلك، فاعتبر دليله حطابياً لا يحصل به إلا الطن، فقال: "وأحسن من دبك كله ما قيل إن معرفة كنهه ليسب بدهية بالضرورة بالنسبة إلى شخص وإلى وقت، فلا تحصل لأحد في وقت بالصرورة فتكون كسبية، والكسب إما بحد تام أو باقص، وهو محال مستلزم لتركب الواحب لوحوب تركب الحد من الحسن القريب أو النعيد ومن المصل، مع أن انحد الناقص لا يهيد الكنه، وأما الحد السيط بمقرده فمحال بداهة، فإن دلك المفرد إن كان عين ذاته ينزم توقف معرفة الشيء على معرفة بيزم توقف معرفة الشيء على معرفة

عصل هذه المسألة فدكر ثلاثة أراه الأرل القول بالموقف، والثاني القول بالمنع، و نثالث الفول بالحوار وقد أبد حور معرفة حقيقت باسبحانه وتعالى تحقيق الدكتور أحمد محمد المهدي مطبعة در تكتب و تلوثاني القومية بالقاهرة د/ط ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م

⁽۱) انظر الكلابادي تتعرف لمدهب امن التصوف 3 تحقيق محمود أمن النواوي، المكتبة الأرهرية بالقاهرة علا / ۱۹۱۲هـ / ۱۹۹۲م وابن عربي العبوحات المكتبة الأرهرية بالقاهرة والملكية الم ۱۹۸۱ دار إحماء النرات العبوجات المكية في معرفة الأسرار لمالكية والملكية الم ۱۹۸۸ دار إحماء النرات العربي بيروت طا/ ۱۹۱۸هـ / ۱۹۹۸م، وصدر الذين القولوي إعجاز البيان في تأويل أم تقرال الم 19۱۸ تحقيق عند القادر أحمد عصا در الكتب الحديثة بالقاهرة درط: ۱۳۸۹هـ / ۱۹۹۹م

 ⁽۲) انظر رسائل المارابي (كتاب المصوص) ۲، و(الدعاوى القلية) ۲،
 و(التعليقات)، ۵، وابن سينا: النجاة ۲۱۸

⁽٣) روح المعاني: ٩ / ١٩٣.

مفسه من غير مغايرة بيمهما ولو بالإحمال والتفصيل، كما في الحد المركب مع حده التام، وإن كان عيره فلا يكون حداً، بل هو رسم، أو مفهوم آخر غير محمول عليه، وإما برسم تام أو تأقص، ولا شيء منهما مما يفيد الكنه بالصرورة (۱)

وبهذا نجد أن كلاً من الراري في أحد قوليه والشيراري والألوسي قد وافقوا الفلاسفة في أن وجود الله ـ سبحانه وتعالى ـ هو غين ماهيته، وأن ماهيته ـ سبحانه وتعالى ـ غير معلومة لأحد سواد، وقد صبح ما نسبه الألوسي التي حمهور العلماء من المتكنمين و لفلاسفة والصوفية في أن حقيقة الباري ـ عبر وحل ـ عبر معلومة لأحد من الحلق، فهي تُغرَف ـ كما قال الواري ـ باللوازم والآثار

ويُلاحظ هي كلام هؤلاء المغسّرين أنهم استعملوا المصطبحات المعلقية والعلسفية هي تفسيرهم للآيات الكويمة، وهذا نوع من التأثر بالفلسفة أيضاً.

إدن فيحقيقته تعالى عبر معدومة لأحد علماً اكتناهياً إحاطناً عقلباً أو حسياً، وهذا هو مدهب حمهور المعشرين، وقد استدلوا على ذلك بقوله عر وجلل ، ﴿ وَالَ بِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْفَنْمِينَ ﴾ قال رَبُّ الشّمَوْنِ وَالْلَرْمِي وَمَا يَشَهُمّاً أَن كُمُ مُولِينِ ﴾ قال بِرْعُونُ وَمَا يَشَهُمّاً إِن كُمُ مُولِينِ ﴾ قال لِن حَوْمُهُ أَلا تَشْهَوْنَ ﴾ قال رَبُّ السّمَوْنِ وَالْمَوْنِ وَمَا يَشَهُمّاً إِن كُمُ مُولِينِ أَن مُولَكُمُ اللّهِ وَالْمَعْنِ وَمَا يَشَهُمّاً أَلْوَلِينَ فِي السّمِورِ المُفسّرين في تفسيرهم لهذه إلا كُنْمُ تَسْفِلُونَ ﴾ [النمراء ٢٢ ـ ١٨] فرأى جمهور المفسّرين في تفسيرهم لهذه الآيات أن سؤال فرعون هذه كان عن المناهية، ولما أجابه موسى - عليه السلام - بحقيقة الجواب وقع عسده أن موسى - عليه السلام - حاد عن

⁽١) روح لمعالي: ٩ / ١٩٣

الجواب، حيث سأله عن الماهية وهو يحبب عن ربوبيته وآثار صنعه، فقال ألا تستمعون، فعاد موسى ـ علمه السلام ـ إلى مثل قوله الأول سبناً أن القرد الحقيقي إنما يعرف بالصفات وأن السؤ ل عن الماهية محال⁽¹⁾

وقد ردَّ اس كثير هذا التفسير فقال قومل زعم من أهل المنطق وعيرهم أن هذا سؤال على الماهية فقد عنظ، فإنه لم يكل مقراً بالصابع حتى يسأل على الماهية، بل كان حاحداً له بانكنة فيما يظهر، وإن كانت المحجج والبراهيل قد قامت عليه (٢) و ما على معرفة رأيه في كنه الذات الإلهية فلم أجد له بصاً صريحاً في تفسيره، ولكن يمكن القول بأن رأيه موافق لجمهور المفسرين، وذلك من حلال رأيه على معرفه حقائق الأشياء، حيث رأى أنه لا يمكن إدراك كنهها على ما هي عليه (٢).

وبعد هذا التعريف بالوجود والمعاهية، والتفرقة من وجود الله تعالى ووجود ما سواء من الممكنات، تحدث يعص الفلاسفة والمعبيرين عن الماهيات من حيث الوجود والعدم:

* العاهيات بين للوجود والعدم:

رأى بعص الفلاسمة أن الماهيات ثابتة في بفسها، وتأثير واجب الوجود إسما يكون في إخراجها وظهورها إلى الوجود، قال المارابي:

⁽۱) انظر الرادي معاتيح العيب. ٢٤ / ١٢٨، وأسرار التنزيل وأثوار التأويل. ٤٩٦، والبيصاوي أبوار التنزيل وأسرر التأوس ٤ ١٥٠، و نقرطبي الجامع لأحكم القرآن ١٣٠ / ١٩٨، والبعمقي مدرك بتسريل وحقائق التأويل ٣ / ١٨٣، والبعمقي مدرك بتسريل وحقائق التأويل ٣ / ١٨٣، والرركشي البرهان في علوم القرآن ٤ / ٤٣، والسيوطي الإنمان في علوم القرآن ٤ / ٤٠، والسيوطي الإنمان في علوم القرآن ٤ / ٢٠).

⁽٢) تفسير القرآن العظيم ٣ / ٣٣٣

⁽٣) أنظر: المصدر السابق: ١ / ٣٤٨

االماهية المعلولة لا يمتع في دائها وجودها وإلا لم توجد، ولا يجب وجودها بلاتها وإلا لم تكر معلولة، فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود، ويحب بشرط مدئها، ويمتنع بشرط لا مدئها، فهي في حد ذاتها هالكة، ومن الحهة المسوبة واحمة صرورة (١) واستدل على هذا نقوله تعالى ﴿ كُلُّ تُرْيَعُ هَالِكُ إِلَّا وَبُعْهَمُ ﴾ [القصص ٨٨] و لمعنى كل شيء هائك في وجوده، ثيم هالك إلا وبُعهمُ ﴾ [القصص ٨٨] و لمعنى كل شيء هائك في وجوده، الماهيات من العدم، وإنما في إحراحها من الإمكان الذي ليس بعدم ولا وجود ، إلى الوجود، وهذا ما يُفْهَم من كلام أبي البركات البغدادي حيث قال قوالحق أن الدات المعدومة لا تعتصي شيئاً بداتها، لا وجوداً ولا عدماً (٢)

وقد ذكر الراري في بداية تعليم السورة الفاتحة، أن جمعاً من العقلاء يرى أن تأثير واجب الوجود إمما يكون في إخراخ الماهيات إلى الوجود، وليس في تحقيقها وتكويمها، فلا تأثير له إلا في إعطاء صفة الوجود لها، فواجب الوجود يجعل السواد موجود، ويستحيل أن يجعله سواداً؛ لأنه لو كان السواد سواداً بالفاعل لكن يلرم من فرض عدم دلك القاعل أن لا يبقى السواد سواداً، وهذا محال،

وردٌ الرازي هذا الرعم، ورأى أبه بلزمهم على هذا التقدير أن لا يكون الوجود ابضاً بالفاعل، ويلزم من فرص عدم دلك الفاعل أن لا يكون الوجود وجوداً، وإذا قلنا الوجود أيصاً ماهية فوجب أن لا يكون الوجود واقعاً مناثيره، فظهر أن الشبهة التي ذكروف لو تمت واستقرت يلرم نفي التأثير

 ⁽۱) رسائل العارابي(كتاب العصوص) * *

⁽٢) انظر: المعشر في الحكمة: ٣ / ٥٥٠

والمؤثر أصلاً، ودلك باطل، فشت أن المؤثر يؤثر في الماهيات، فكل ما بالعير فإنه يرتفع بارتفاع العير، فلولا المؤثر لم تكن تلك الماهيات ماهيات، فقدرته ـ عر وحل صارب الماهيات ماهيات وحقائق، وقبل تأثير قدرته قلا ماهية ولا وجود ولا حقيقة ولا ثبوت (1)

وعد تعسيره لقوله تعلى ﴿ وَلَوْمَا سَأَلُكَ عِبَادِى عَنِي فَإِنِ قَبِينَ أَعِيبُ الْعِيبُ وَعَدَهُ السّفره المواد الماهيات ذكر أن قوله تعالى، ﴿ وَهَوَ أَنْ تَلِيبُ ﴾ فيه سر عقلي، وهو أن اتصاف الماهيات الوحود إنما كان بإيحاد الصابع، فكال يبجاد الصابع كالمتوسط بين ماهيات الممكنات وبين وجودانها فكان الصابع أقرب إلى ماهية كل ممكن من وجود تلك الماهيات موجودة، تلك الماهيات الماهيات موجودة، فكان الماهيات ماهيات الماهيات موجودة، فكان الماهيات ماهيات الماهيات موجودة، فكان الماهيات ماهيات الماهيات موجودة،

ثم قال، "فإن قبل تكوين الماهنة ممتنع؛ لأنه لا يعقل حعل السواد سواداً، فنقول، فكدلك أيضاً لا يمكن حعل الوجود وجوداً؛ لأنه ماهية، ولا يمكن حعل الموصوفية دالة للماهية، فردت الماهية ليست بالفاعل، والوجود ماهية أيضاً فلا يكون بالفاعل، وموصوفية الماهية بالوجود هو أيضاً ماهية فلا تكون بالفاعل، فإدن لم يقع شيء ألبثة بالفاعل، ودنك باطل ظاهر تكون بالفاعل، فإدن وجب الحكم بأن الكن بالفاعل، ودنك باطل ظاهر

وإذا كما موافق الرازي هي أن أماهيات إما كانت بتكويس الباري _ سبحانه وتعالى _ وتأثيره، وأمهر قبل دلك التأثير لم تكن ثابتة هي مفسها كما

⁽۱) انظر مماثیح الغیب ۱/ ۱۵۸ ۲۹ ۲۱۹ ۲۱۹

⁽٢) الطر: مقاتيح العيب ٥ / ١٠٤

⁽٣) - مقاتيح العب: ٥ / ١٠٤.

يدعي الفلاسفة، غير أنا لا نو فقه على هذا تتكلّف في التفسير، حيث لا مجد أيَّة صلة بين كلامه عن الماهيات وطاهر الآنة السابقة، فكلامه عن الماهية والوجود هنا هو من التكلّف لواضح في تفسير الآبة الكريمة، أراد بهذا التفسير الرد على الفلاسفة في أن الماهيات محمولة، وليس كما زعموا بأنها ثابتة في أنفسها فير مجمولة.

وقد وافق إسماعيل حتى الفلاسفة في أن الماهيات ثابنة في أنفسها عير مجعولة (١) وبهذا المعنى فسر قوله تعالى، ﴿ كُلُّ شَيْءِ هَالِكُ إِلَّا وَجَهَمْ الله مجعولة (١) وبهذا المعنى فسر قوله تعالى، ﴿ كُلُّ شَيْءِ هَالِكُ إِلَّا وَجَهَمْ الله المعنى (١٨ حيث ذكر عن أكابر المعارفين قولهم، فالمسمير راجع إلى الشيء، والمعنى كل شيء قان في حد ذنه إلا وجهه الذي يلي جهته تعالى، ودلك لأن الممكن له وجود ماهية عارضة على وجوده، فماهيته أمر اعتباري معدوم في الحارج لا يقبل الوجود فيه من حيث هو هو، ووجوده موجود لا يمل العدم من حيث هو هو، ووجوده موجود لا العدمية وهي الإمكان والحدوث راجعة إلى العدم، وإن كابت باعتبار الحقيقة والتعنات الوجودية عين الوجودة (١).

ونقل عن بعصهم أن الحزائن في قوله تعالى. ﴿وَإِن مِن شَيْع إِلَّا عِنْهُ لَا عِنْهُ اللَّاعِيْهُ وَمَا نُأَزِلُهُۥ إِلَّا بِقَدَرٍ مُقَاوِمٍ ﴾ [الحجر ٢١] إشارة إلى الأعيان الثانة، فلا يفيض شيء إلا من الأعيان الثابئة (٣)

وقد تحدث الشيرازي عن هذه المسألة في بداية تفسيره لسورة العاتحة، قدكر أن الماهيات عير مجعولة (٤)، أي، لا يمكن أن تكون أثراً للحاعل،

 ⁽۱) روح البياد \$ / ۲۲۹.

⁽۲) روح البيان ۲ / ۱۹۲۲

⁽٣) الطر: روح البيال: ٤ / ٥٣.

 ⁽٤) جاء من لسان العرب حق الشيء يُجْهِمه حِقْلاً وضعه، وجعل الطين حرفاً والقبيخ =

ذلك أن أثر الجاعل إمما يكور في الوحودات الحاصة في الحارج، وليس في الماهيات؛ لأد الماهيات من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود، غير موجودة ولا معدومة، فهي ثابتة بأنفسه، فالمجعول الصادر من الفاعل هو الوجود وليست الماهية (1).

وقد فشر الأمر في قوله تعالى ﴿ يُدَرِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلنَّمَالَةِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ [السجدة ٥] على هذا المعلى، فالأمر هو وجود الأشياء في أنفسها، ومن المراهين التي قدمها للاستدلال على ذلك ا

أولاً أن أثر العاعل لو كان هي الماهية من حيث هي دون وحودها، لمّا أمكن لأحد أن يتصور تلك الماهية قبل صدورها عن الفاعل، لمّا تقرر أن العلم يدي السب لا يحصل إلا من حهة العلم نسبه، والمقدَّر خلافه، إد كثيراً ما تصور الماهيات ولا يحطر بالتا حاعلها أصلاً، بل للعقل أن يتصور ماهية كل شيء مجردة عما عداها:

ثانياً. لو كانت الجاعلية والمحمولية متحققتين بين الماهيات، للزم التشكيك بالأقدمية وعدمها بين أفراد مقولة الحوهر عبد سببية حوهر لجوهر

حسن صبّره إداه، وجعل حبق، الصر ابن معقول، مادة تَجعَنَ وذكر الرمحشري أن (جعَل) يتعلى إلى مفعول واحد إد كان بمعنى أحدث وأنشأ، وإلى مفعولين إذا كان بمعنى صبّره وذكر أن الفرق بين للحلق والجعل أن الحلق فيه معنى التقدير، وفي الجعل معنى التصمين والتصبير، كإنشاه شيء من شيء، الظر الكشاف ٢/ وفي الجعل معنى التصمين والتصبير، كإنشاه شيء من شيء، الظر الكشاف ٢/ ١٩ والراري معاتبح العبال 10٩/١٢ وقد دل على هذا المفرق قوله تعالى: ﴿ لَا لَا اللهِ عَلَى عَلَى السموب والأرض رَبّعل الطّب وَالوَّرُ ثُمْ اللّهِ عَلَى السموب والمُعرف الطّب المُعلى قالم المناه الم

 ⁽۱) انظر ٔ تفسیر القرآن (لکریم ۱/ ۱۶ وما بعدها، وراجع کتابه الأسمار الأربعة ۱
 / ۳٤۲ و۴ / ۳٤۷ د/ اسم الباشر: د/ط، د/ت

آحر، وهذا باطل عند محققي الحكماء، حيث بينوا أن لا أولوية ولا تقدم لماهية حوهر على ماهنة جوهر آحر، فلا يتقدم الإنسان الذي هو الأب على الإنسان الابن في حده ومعناه، ولا في صدق الإنسانية عليه، بل تقدمه عليه بالوجود (1).

وإلى هذا الرأي دهب الألوسي أيصاً حيث قال. احقق كثير من الراسحين في العلم أن حقائق لأشياء وماهياتها ثابتة في الأزل، وهي هي شوتها غير مجمولة، وإنما المحمول لصور الوجودية، وهي لا تتبدل ولا تنفير ولا تنصف بالهلاك أصلاً، كما يشير إليه قوله تعالى ﴿ وَكُلُّ شَيْهِ هَالِكُ لَنَا وَهُ مُعَالِي وَلَا تَتَعَلَى الله وَلَا تَعَلَى الله وَلَا وَلَا وَلَا الله وَلَا وَلَا وَلَا الله وَلَا وَلَا وَلَا الله وَلَا وَلَا الله وَلَا وَلَا وَلَا الله وَلَا الله وَلَا وَلَا الله وَلِا الله وَلَا الله وَلِلْ الله وَلَا الله وَلَا الله وَلَا الله وَلِه الله وَلَا الله وَلَا الله وَلَا ال

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ فَلِيرٌ ﴾ (٤). ذكر أن

⁽١) انظر، تقسير القرآن الكريم: ١ / ٦٧

 ⁽٣) يشير بالمداتح هذا إلى قرله نعالى ﴿ رَصِدَمُ نَعَاتِحُ ٱلْمَيْبِ لَا يَشْلُنُهُمّا إِلَّا هُوْ ﴾ [سورة الأيمام, الآية ٥٥] وبحد هذا التعسير عند اس عربي راجع الفتوحات المكبة.
 ٣/ ١٨٩ و ٤٢٩.

⁽٣) روح المعاني: ٤/ ١٨١

 ⁽³⁾ مدورة الدفرة الآية ٢٠ و الآية ﴿ وَنَكَادُ الْبَرَقُ يَعْمَثُ الْمَشَرُعُمُمْ كُلْمَا أَسَاءَ لَهُم مُشَوّاً هِـهِ وَإِنّا اللّهَ عَلَيْهِمْ مَامُؤُ وَلَوْ شَآءَ اللّهُ لَدْهِب مِسْتِمِهِمْ وَالسّدِهِمُ إِنْ آللُهُ عَلَى كُلّ مَنْ و قَادِيرٌ ﴾

الماهيات عير مجعولة، بحجة أنها ثانة في نفسها، وأن علم الله تعالى متعلق بها تعلقاً أرلياً، ومتى كان تعنق العلم بالأشياء أزلياً لم تكن أعداماً صرفة، فالماهيات أزلية بأرلية العلم، ولما لم تكن سوانها مجعولة ولأن الجعل تابع للإرادة التابعة للعلم النابع للمعلوم لنابت، فلا تكون من حيث الشوت أثراً للجعل، وإنما هي مجعولة بالصمام الوجود إليها(١)

ويظهر في هذ الرأي 'ثر مدهب اس عربي في تصوره للأعيان الثانة (⁽⁷⁾)، فصلاً عما ذكره بعض الفلاسفة كما سبق بيانه، فكل شيء هالك إلا الماهيات التي هي الحقائق الثانئة، أو الأعيان الثانثة كما سماها اس عربي، ويلزم من هذا الفول أن الماهيات مشاركة لداري ـ سنحانه وتعالى ـ عي القدم، حيث إنها ثانثة في داتها، وفاعيئه ـ سنحانه وتعالى ـ إنما تكون في إحراجها إلى الوجود، وليس في تحققها وبكوانها

وأما قول الألوسي إن لعلم تابع للمعنوم، فقد فشره في موضع أخر، فرأى أن معنى كون العلم تابعاً للمعنوم أنه متعلق به، كاشف له على ما هو^(۱)،

وكدلك تحدث الطاطبائي في هذه المسألة، فبعد تفسيره لغوله تعالى ﴿ الطُّرْ كَيْفُ فَعَلَمُ تَفْسِيلُهُ [الإسر، ﴿ الطُّرْ كَيْفُ فَعَلَمُ اللَّهُ مَا اللَّهُ وَالْمُرْ الْمُكَاتُ وَأَكْثُرُ فَقَصِيلًا ﴾ [الإسر، إنا القيم في الفيم وتأثير فعله تعالى في إلا]. أفرد بحثاً فلسفياً تحدث فيه عن الفيم وتأثير فعله تعالى في

⁽۱) الطر، روح المعاني ۲ / ۱۸۱، و ۲ / ۱۹۸، و ۳۲

⁽٢) انظر ابن عربي الفنوحات لمكية ٢ / ٥٨ والدي فهمته من كلام ابن عربي عن الأعياد الثابئة أنها الصور العدمية بقديمة التي هي ماهيات الأشياء وحفائقها فال التهانوي - الأعياد في اصطلاح الحكماء هي ماهيات الأشياء ، انظر موسوهة كشاف اصطلاحات انفتون والعلوم . ٢ / ١٣٤٣

⁽٣) انظر روح المعامي. ١١ / ٧٧

الممكنات، والذي يهما هم من حمدة ما ذكره أن التفاضل والاحتلاف بين الممكنات عائد إلى أنفسها دون جاعمه، ممعنى أن ماهياتها قابلة للوحود بإمكابها الذاتي(1).

ودكر أيضاً أن الوحود لحقيمي في المعلول هو المترشع من وجود علته، وأما غيره كالماهية فهو بمعرب عن الترشع والصدور والاقتقار إلى العلة(٢). فالماهيات أمور اعتبارية عير محعولة(٢)

وبعد هذا العرض لرأي كل من حقي والشيراري والآلوسي والطباطبالي نحد أنهم قد تأثروا بالفلسفة تأثراً واصحاً، حيث وافقوهم في أن الماهيات عير موجودة وعير معدومة، فهي ممكنة بدانها، ويُغيَّر عن هذا الإمكان بالماهيات، أو بالممكن المعدوم، أو بالإنجيان الثابتة، فهي مصطلحات لمعنى واحد ولو أرادوا بقولهم "كما ذكر أستاديا الدكنور محمد السيد المحليد إن المعدوم ثابت في العلم أو متصور في العلم لكان ذلك حائراً، فكنهم يعولون إنه في نفسه شيء ثابت في العدم، وهذا باطل (١٠)، وأقول كما قال الشيخ مصطفى صيري - إن يبعان هذا المدهب أسهل من فهمه (٥)،

ويبدو أن القول بجعل الماهيات أو عدم جعدها منطلقٌ من محاولة تصور العلاقة بين مفهوم العدم وتسبط قدرة الله عر وجن عليه. فقالت الفلاسفة إن العدم ليس بشيء فكيف تسلط عليه قدرة الفاعل مسحانه فتصبع منه موجوداً؟ فلا بد للوحود من تسلط لفدرة على شيء حتى تحوله من صورة

 ⁽١) الظر: المرزان في تفسير القرآن: ١٣ / ٧٨

⁽٢) ، نظر، المصدر السابق: ٣ /١٧٢

⁽٣) انظر: المصدر الساش: ١٨٤ / ١٨٤

 ⁽٤) الطر: الإمام ابن ثيبية وموقعه من قصية التأويل ٣٣١.

 ⁽۵) انظر موقف العقل والعدم و لعالم من رب العالمين وعباده المرسلين٬ ۳ / ۸۷

إلى صورة أخرى، وهذا الشيء هو السهيات، فالماهيات الموجودة. إدن لم تُسبق بعدم، فتتسلط عليها القدرة فتصنع منها الموجودات الممكنات، وعليه فالمادة قديمة قدم الفاعل وقالت المعترلة إن العدم شيء وإن القدرة تتسلط عليه لتخرج منه على سبل الصنع موجوداً، فالماهيات غير مجعولة، بل هي مصنوعة، لكنها صنعت من لعدم ولم تصنع من المادة. وقال أهل السنة أن العدم لا شيء والله سنحانه بقدرته يؤثر قيه فيحعل الماهيات الممكنة ماثلة في الوجود، فالماهيات مجعولة، والقول بأن القدرة لا بد أن الممكنة ماثلة في الوجود، فالماهيات مجعولة، والقول بأن القدرة لا بد أن تتسلط على شيء فتحوله من صورة إلى أجرى كلام مَنْ لا يعرف قدر الله مسحانه ونعانى ما وقاسه على الحلق ندين لا يمكنهم إخراج شيء إلى حير الوجود إلا من شيء.

فتحرر من دلك أن أهل لسة بقولون إن الماهنات مجعولة والعدم لا شيء، والمعترلة يقولون إنها غير مجعولة بل مصنوعة والعدم لا شيء والعالم والفلاسفة يقولون. إنها غير مجعولة بل مصنوعة والعدم لا شيء والعالم قليم على أن الحلاف بين أهن السنة والمعترلة خلاف لقطي، لأن النتيجة سهم واحدة، وهي أن الله فعّال لما يريد، قدر على ما يشاء، يقول لنشيء كن فيكون؛ ولذلك لم ير أهل لسنة بأساً من استعمال كلام المعترلة مع عتاة الملاسفة الذين لا يتصورون لحلق من اللاشيء ويعتقدون أن القدرة لا بدوأن تتسلط على شيء حتى تنتج المقدور (1).

وفي ختام هذه المسألة أقول: إذا كان الفلاسمة قد اعترفوا بأن معرفة كنه الدات الإلهية غير ممكنه لأحد سواء، فلماذا لم يقفوا عبد هذا الحد من

 ⁽١) انظر ' اللكتور علي جمعة، رسالة في أن لماهيات مجعولة، ١ هذه الرسالة ما تؤال
 محطوطة لم تنشر

الاعتراف بهذا العجز، والعجر عن درك الإدراك إدراك، فإن الله - عز وجل - كما قال عن نفسه . ﴿ لاَ تُدْرِحَكُهُ الْأَيْمَنَدُ وَهُوَ بُدُرِكُ الْأَبْعَكُمُ وَهُوَ اللَّهِيثُ لَا يُعْبَدُ وَهُوَ اللَّهِيثُ وَهُوَ اللَّهِيثُ وَهُوَ اللَّهِيثُ الْأَبْعَكُمُ وَهُوَ اللَّهِيثُ الْمُعْبَدِينِ مع اعترافهم للَّهُ العجز أحذوا يتكلمون عن نبك محقيقة ويتصورن ما يتعلق مها من غير مستند شرعي سوى عقولهم وتحاوزهم حاجر الغيب، الذي أمر الله تعالى الناس أن يؤمنوا به، ومدحهم على إيمامهم بدلك.

ومن هما فإن أفصل ما يمكن أن يقال في الثعليق على هذه المسألة هو ما ذكره الإمام الغرائي الذي حرّب كن الطرق فعاد منها بالصجزء ورأى أن نهاية معرفة العارفين عجزهم هي المعرفة، ومعرفتهم بالحقيقة أنهم لا يعرفونه، وأنه لا يمكنهم ألبتة المعرفة، وأنام يستحيل أن يعرف الله المعرفة المحققة المحطة بكنه صمات الرّبوبة إلا الله رعز وحل ، وهو الذي أشار إليه الصديق الأكبر أبو بكر رئوسي الله عبّه حيث قال، العجر عن دوك الإدراك إدراك، بل هو الذي صاء سيد البشر الله عبث عالى، العجر عن دوك عليك أنت كما أثنيت على بعسك)(١)، ولم يرد به أنه عرف منه ما لا يطاوعه لسائه في العبارة عنه، بل معناه إلي لا أحيط بمحاملك وصعات إلهينك، وإنما أنت المحيط بها وحدك، فإذاً لا يحظى مخلوق في ملاحظة حقيقة ذائه وإنما أنت المحيط بها وحدك، فإذاً لا يحظى مخلوق في ملاحظة حقيقة ذائه إلا بالحيرة والدعشة وكذلك الشأد في معرفة الأسماء والصعات، فإنها لا

⁽۱) عن أبي هُرَيْرَةَ عن عائِشة قَالَتَ فَقَلْتُ رَسُولَ / الدو/ ﷺ لَيْلَةً مِن الْفِرَاشِ عالْتَمْشَةُ قَالَتُ فَقَلْتُ رَسُولَ / الدو/ ﷺ لَيْلَةً مِن الْفِرَاشِ عالَمَسْتَهُ قَفُو بِي لَمُسْحِدِ رَهْفَا مَنْصُونَانِ وَهُوَ يَقُولُ (اللَّهُمُّ أَعُودُ بِرِضَاكَ مِنْ سحيطتَ وَسُمَاعاتَ مِنْ عُقُولَتِكُ وأَعُودُ بِكَ مِنْكَ لا أَحْصِي ثَمَاءً عَلَى نَفْسِكَ وَسَمَاكَ مِنْ مَنْكُ لا أَحْصِي ثَمَاءً عَلَى نَفْسِكَ أَنْدُيْتَ عَلَى نَفْسِكَ) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه: كتاب الصلاة عناس ما يقال في الركوع و نسجود، صحيح مسلم تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي: دار إحياء التراث العربي بيروت " د/ط " د/ت

نُمْرَف المعرفة التامة الحقيقية، فلا يعرفه بالكمال والحقيقة إلا الله عنوا وجل -؛ لأنا إذا علمنا أن داتاً عالمة فقد عدما شيئاً مبهماً لا بدري حقيقته، لكن بدري أن له صفة العلم، فإن كانت صفة العلم معلومة لنا حقيقة كان علمت بأنه عالم علماً تاماً بحقيقة هذه بصفة، فلا يعرف أحد حقيقة علم الله - عر وجل إلا من له مثل علمه، وليس دلك إلا له، فلا يعرفه أحد سواه، فلا يكون معرفة الحلق به معرفة تامة حقيقية، بل إيهامية تشبيهية "ا".

إدن عمروة الله تعالى تكود سعرفة صعاته وأسمائه، وهده لا تكول أيضاً إلا معشاهدة عجائب آياته في ملكوت السعوات والأرض، والاطلاع على مدائع المملكة، وعرائب مصعة، وبهدا ينماوت النحلق في معرفة الله عز وحل -، فنقدر ما ينكشف لهم من معلومات الله - عر وحل - وعجائب مقدورانه وبدائع اياته بقدر ما بعرفونه (الخالف بما قبه من سماوات وأفلاك وبحار وحيال وحيوانات وبالنات إلغ، كل دلك ايات وبراهين دالة على وحوده - سبحانه على وحوده الحالق - عر وحل -، والأدنة والبراهين على وحوده - سبحانه وتعالى - كثيرة تفوق الحصر، ولكن بحون أن بتعرف على بعضها من خلال آراء المعشرين، وذلك في المنحث التالي

المبحث الثاني أدلة وجود الله تعالى

إن الطرق والبراهين الدالة على وجود الداري ـ عر وجل ـ متعددة

 ⁽۱) انظر: المقصد الأمثى في معرفة أسماء الله لمحسى ١/ ٥٤ تحقيق بسام صد الوهاب الجابي مشر الجدال والحابي ط١ ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م

 ⁽۲) انظر المصدر السابق ۱/ ۵۶، واستيراري تعسير العرآن الكريم: ۵/ ۹.
 والدكتور محمد سعيد رمصان سوطي كبرى اليقيسات الكولية، ۱۰۹، دار المكر بدمشق ط۲/ ۱٤۰۲هـ.

وكثيرة، فكل ذرة من درات العالم الأعلى والأسفل تشهد لله - سبحانه وتعالى - بالوحود والألوهية، وكما قبل:

وفيني كينل شبيء لب آيسة للدن عبدي أشه البواحيد(١).

وقد صنف معص الباحثين طرق الاستدلال على وجود الله - عز وجل - الى أربعة طرق عقلية ونقلية وصوفية وفطرية (٢٠) ومعروف أن طريق الفلاسفة في الاستدلال على وجود الله - عر وحل - كان طريقاً عقلياً خالصاً، وقد تنوعت أدلتهم أيضاً، فمنها، دليلا الساهي والحركة اللذان اعتملهما الكندي (٣٠)، ومنها دليل الإمكان أو دليل الوحود الذي اعتمله كلَّ من الهارابي (٤٠)، وابن سيا (٥٠)، ومنها دليلا الاحترع والعناية اللذان اعتملهما ابن الهارابي (١٤)، وهناك أدلة أحرى، وسنعود إلى تمصيل كل دلك في حبه، فأي هذه الغارق أو الأدلة سلك المفسرون في استدلائهم على وجود الله عر وجل ٩٠ لمعرفة دلك سأسع طريقة تصنيف الأدلة، فأدكر اسم الدليل أولاً، ثم أُذريح تعته أقوال المعسرين الدين تحدثوا عن دلك الدليل، وأبدأ بدليل الفطرة

⁽۱) انظر، الراري معاتبح العب ۱/ ۱۷، ولقاسمي دلائل التوحيد ۲۳ تقديم ومراجعة محمد حجاري مكتبة الثقافة لذيبة بالقاهرة ط1/ ١٤٠٦هـ/ ١٩٨١م. وهذا البيت لأبي العداهية راجع ديو ب أبي العناهية ۱۲۲ دار بيروت للطباعة والنشر بيروت د/ط١٠٠٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

 ⁽۲) انظر: محمد صالح الرركان، فحر الدين الراري واراؤه الكلامية و لفلسفية: ۱۷٤،
 والدكتور حسن الشافعي الأمدي وآراؤه الكلامية: ۱۷۱

 ⁽٣) انظر وسائل الكندي التلسفية (رسامة في وحد مة الله وتدهي جرم العالم) ٢٠٧٠.

⁽٤) انظر: رسائل لهارابي (الدعاوى القلية): ٣.

⁽٥) ابطر، النجاة، ٣٨٧

 ⁽٦) انظر عاهج الأدلة في طفائد المنة ١٥٠ تحقيق الذكتور محمود قاسم: مكتبة
الأنجدو المصرية بالقاهرة د/ط: ١٩٥٥م

أولاً: نليل القطرة:

جاء في لسان العرب فَظرَ الله الحَلْق يقطرهم: خَلَقهم وبدأهم، والْبِعْلَرة الابتداء والاختراع، والحلقة، وما فطر الله عليه الحلق من المعرفة به (۱), وقد عرف اس سبا المصرة قائلاً: فانقطرة أن يتوهم الإنسان نفسه حصل في الدبا دفعة وهو بالع عاقل، لكه لم يسمع رأياً، ولم يعتقد مذهباً، ولم يعاشر أمة، ولم يعرف سباسة، لكه شهد المحسوسات، وأخذ منها الحيالات، ثم يعرض عنى دهه شيئاً ويتشكث فيه، فإن أمكنه الشك فالقطرة لا تشهد به، وإن لم يمكه الشك فهو ما توجه القطرة، وليس كل ما توجه فطرة الإنسان بصادق، بل كثير منه، كذب، إنما الصادق فطرة القوة التي تسمى عقلاً المنه المحسوسات.

وبقل هذا التعريف اس عشود في تعييره (١٠) وراد عليه قائلاً «الهطرة هي النظام الذي أوحده الله في كل محبوق، والمطرة التي تخص نوع الإنسان هي ما حلقه الله عليه حسداً وعقلاً، فمثني الإنسان برجليه فطرة حسدية، ومحاولته أن يتناول الأشياء برجليه حلاف المطرة الجسدية، واستنتاج المسبات من أسبابها والنتائج من مقلدتها فطرة عقلية، ومحاولة استناج أمر من غير سنه، خلاف المطرة العقلية، وهو المسمى في علم الاستدلال نفساد الوضع، وحرمن بأن ما بنصره من الأشباء هو حقائق ثابتة في الوجود ونفس الأمر فطرة عقلية، وإنكار السوفسطائية ثبوت المحسوسات في نفس الأمر خلاف الفطرة العقلية، (١٤)

انظر این منظور * مادة فطر

⁽٢) المجاة. ٢٩

⁽٣) انظر: التحرير والتنوير. ٣/ ١٩٣، و٢١/ ٩٠

⁽³⁾ المصدر السابق ۲۱ / ۹۰,

إذن فالفطرة في رأي ابن عاشور هي النظام الذي جعله الباري - سبحانه وتعالى - في العالم، ومن واجب الإنسان إدراك هذا النظام والسير معه، فإن وافق سيرُه وعملُه النظام الدي جعله الباري - سبحانه وتعالى - فتكول فطرته صحيحة، وإن حالف دلك النظام فتكول فطرته فاسدة، وهذا الكلام لا يحتنف في مصمونه عما راء ابن سينا، وحلاصته أن الفطرة هي العقل الصحيح، وفي هذا دلالة واصحة على تأثر ابن هاشور بالقلسفة

⁽١) - رسائل إنحوان الصفا رخلان الوفاء: ٤ / ٥١.

 ⁽۲) انظر، رسالة في اعتقاد تحكماء، ۲۱٤، ضمير مجموعة دوم مصنعات طهر ۱۰٠
 (۲) ۱۹۲۲هـ/ ۱۹۵۲م

⁽٣) انظر ماهج الأدلة في عقائد نبلة ١٥٣ وقد ذكر الدكتور عثمان أمين أن من أدلة الرواقيين على وجود الله تعالى إحماع مامل على دلث، فوجود الله تعالى فكرة فطرية مغروصة في تعومن جميع الناس انظر ' لمنسمة الرواقية: ١٨٤ مكتبة الأتجلو المصرية ط٣: ١٩٧١م.

أَوْ نَقُولُوا إِنَّا أَنْدَلَدُ مَانِمَاؤُهُ مِن قَبْدُ وَكُنَّ دُوْيَةٌ مِنْ بَعْدِهِمْ أَعَلَمْكُمَا بِمَا فَعَلَ أَوْيَةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَعَلَمْكُمَا بِمَا فَعَلَ أَلْمُتَطِلُودَ﴾ [الاعرف: ١٧٢ ـ ١٧٢].

وقد ذكر القرطبي أن العلماء حنفو في معنى العِظرة المدكورة في الكتاب والسنة على أقوال مبعدة منها أن الفطرة هي الإسلام، وهذا هو المشهور، ومنها أن الفطرة هي الله ءة التي نتدأهم الله عليها، أي. على ما فطر الله ـ عز وحل ـ عليه حلقه، من أنه ابتدأهم لمحياة والموت والسعادة والشقاء، وإلى ما يصيرون إله عند لسوح، ومنها أن العطرة هي الجُنْقة التي خُلق عليها المولود في المعرفة بويه (1)

والمحدر من هذه الأقوال هي هذا المحدث هو المعرفة بائله ـ عر وحل ـ بأنه فاطر السموات والأرض، وله اقحلق والأمر وقد استدل كثير من المفسرين (٢) على هذا بغوله تعالى ﴿ وَإِنَّ أَخَذَ رَدُّتَ مَنْ بَنِي عَادَمُ مِن فَاهُورِهِمْ المفسرين ﴿ عَلَى هذا بغوله تعالى ﴿ وَيَهِ لَكُ بَدُرَدُتُ مَنْ بَنِي عَادَمُ مِن فَاهُورِهِمْ وَيَهُمُ ﴾ وبقوله تعالى ﴿ وَقَبْدُ وَجَهْكَ لِلنِّنِ جَدِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَر النَّاسِ فَانَهُ لَا يَبِيلُ لِمِن اللَّهِ فَلَم النَّاسِ لَا مَنْ مَوْلُودٍ إِلا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرةِ فَأَبْوَاهُ يُهَوّدُانِهِ لَا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرةِ فَأَبْوَاهُ يُهَوّدُانِهِ مَعْلُودٍ إِلا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرةِ فَأَبْوَاهُ يُهَوّدُانِهِ لَا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرةِ فَأَبْوَاهُ يُهَوّدُانِهِ

⁽١) انظر: القرطبي الجامع لأحكام المفرآن: ٢٥ / ٢٥

⁽۲) انظر الراري مفاتيح العيب ١٥، ١٥، و نقرطي الحامع لأحكام القرال ١٧.
۲۱۵ و ۱۹، ۲۹، والتيساوري عرائب الفرال ورعائب الفرقال ١٥/ ٢٦٠، واللي كثير تفسير الفرآل العظم ٢/ ٣٣٠، ومحمد رشيد رصد تفسير المئار ١٠/ ٣٨٠.
۳۸۷ دار المار بالقاهرة: ط٣/ ١٣٦٧هـ

⁽٣) أحرجه الإمام البحاري في صحيحه عن أبي هريرة كناب الجائر المان والسلم الصبي فعات هل يصلى عليه ودكر الراقبية أن العطرة هها الائتداء والإنشاء، وأن المراد بقوله في كل مولود يولد على عطرة هو أحد الميثاق الذي أخده عليهم في أصلاب آبائهم، وأشهدهم فني أنفسهم ألست بريكم، قالوا بلى ثم دكو أن الكل مقر بأداله صابعاً ومديراً، وإن سماه غير اسمه، أو عند ثبيتاً دويه ليهويه منه، فكل =

أَوْ يُنَصُّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ كَمَا تُنْنَحُ الْبَهِيمَةُ نَهِيمَةً جَمْعَاءَ هَلْ تُوهِسُونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَهُ. ثم يقول أبو هريرة ـ رصي انه صه ـ ﴿ فِطْرَتَ اللَّهِ ٱلَّهِ اللَّهِ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا نَدَيِلَ يَعَلُو اللَّهِ الرَّهِ الرَّهِ الرَّهِ الرَّهِ اللهِ اللهُ اللهُ

ورناه على فهم هذه الآيات دهب كثير من المسلمين إلى أن معوفة الله عز وحل من المعارف الصرورية الني لا تحتاج إلى نظر واستدلال (١٠) فالمطرة الإنسانية مشهد بوجود صابع عالم قادر واجب في داته وصعاته (١٠) قال الراهب الأصفهاني (ت ١ ٢ ٥ ه هـ) فلمعرفة الله تعالى العامية مركوزة في النفس، وهي معرفة كل أحد أنه مفعول، وأن له فاعلاً فعله، وتقله في الأحوال المختلفة، وإليه الإشاره بقونه تعالى ﴿وَطْرَتَ أَمَّةِ الِّي فَطْرَ الله عَلَي الله وَسَنَعَةٌ وَعَنُ لَمُ عَبِدُونَ عَلَي الله وَسَنَعَةٌ وَعَنُ لَمُ عَبِدُونَ عَلَي الله المعرفة في وقسول، وأن له فاعلاً وقلم الله عَلَي الله والله الإشارة بقونه تعالى ﴿وَرَبَعُ أَخْتَنُ مِنَ الله مِسْتَعَةٌ وَعَنُ لَمُ عَبِدُونَ عَلَي الله من المعرفة في نفس كل أحد، ويتنبه الغافل عنه إذا نبه عليه، فيعرفه كما يعرف أن ما هو مساو لعيره، فدلك العبر مساو له، ومن هذا الوحه قال الله يعرف أن ما هو مساو لعيره، فدلك العبر مساو له، ومن هذا الوحه قال الله تسمالي في مخاطبة المؤمنين والكفرين المُحَدِّد الله المؤمنين والكفرين وقال في مخاطبة المؤمنين والكفرين المُحَدِّد الله المؤمنين والكفرين المناه المناه المناه المؤمنين والكفرين المؤمنين والكفرين المناه المؤمنين والكفرين المؤافة المؤمنين والكفرين المؤمنين والكفرين المؤمنين والكفرين المؤمنية المؤمنية المؤمنين والكفرين المؤمنية ال

مولود في العالم على دلك المهد و لإقرار، وهي الحبيعية التي وقعت في أول الحلق، وجرت في فطر العفول الطر تأوير محتنف الحديث ١٢٩ بحقق محمد رهري النيحار دار الجيل سيروت د/ط ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٢م وانظر الدكتور هبد الحميد مدكور و فراسات في العقيمة الإسلامية: ١٢٧٠.

⁽١) انظر: الدكتور عبد المقصود عبد العبي: أصول العقيدة الإسلامية ٤٦، مكتبة الرهوا، بانقاهرة د/ط: ١٤٠٦هـ. والفكتور عبد الجميد مدكور، دراسات في العقيدة الإسلامية ١٩٧٧. دار الثقافة العربية بالقاهرة د/ط ٢٠٠٠م

 ⁽۲) انظر، ابن الجوزي، رأد العمير في علم التعمير ۲ / ۳۰۱، والتيسابوري غوائب
 القرآن ورعائب الفرقال ۲ / ۱۱٤

﴿ نُمَّ إِذَا مَشَكُمُ ٱلطُّرُّ وَلِيَتِهِ تَجْمَرُونَ ﴾ (1) وأما معرفة الله تعالى المكتسبة فمعرفة توحيده وصعاته؛ (٢)

ونلاحظ في هذا النص أن الأصفهائي فرَّق بين معرفة الدات والصفات، فمعرفة ذات الباري - سبحانه وتعالى - هي المركوزة في النفس، أما معرفة صفاته تعالى فهذه هي التي تحتاج إلى نظر واستدلال

إذن وجود الإله متمن عبيه بين المقلاء، فدلك من بوارم المعقول، بدليل قوله تعالى ﴿ وَلَيْنَ سَأَسَهُ مِّنَ مَسَى السَّمُوتِ وَالأَرْسَ لَيَقُولُنَ اللَّهُ قُلِ الْحَمَدُ الله بَنْ الْحَكَرُهُمُ لا يَعْلَونَ الله المال الله الإنسان المعطولة يشت للعالم صابعاً مؤثراً هيه محسب التكويل والتدسر، والفطرة لا تقبل البطلان ما دام الإنسان إنسان، وإن قبلت العملة والدهول، قمعوفة الله تعالى لا تقبل المجهالة، ولا يعلوا عليها روال ولا تعبير، عهو عير محتجب على شيء إلا سمس دلك الشيء، فالالتمات إلى الأشيء هو العائق عن الالتمات إلى مشاهدته تعالى، الشيء، فالالتمات إلى الأشيء هو العائق عن الالتمات إلى مشاهدته تعالى، فسنحانه تعالى مشهود لخلقه، معروف لهم، غير غائب عنهم، غير أنه الشتعالهم بأنصهم والتماتهم إلى دواتهم حجبهم عن التمه عبى أنهم يشهدونه اشتعالهم بأنصهم والتماتهم إلى دواتهم حجبهم عن التمه عبى أنهم يشهدونه داتماً (٣)، فتحتاح المطرة إلى تذكر يوقط من سَة الغملة، كتدكر الموت الذي تقع العقلة عمه، وهو صروري، حتى قال الله تعالى في مخاطبة الرسول و قط عن من العقلة عمه، وهو صروري، حتى قال الله تعالى في مخاطبة الرسول و قط عن من العقلة عمه، وهو صروري، حتى قال الله تعالى في مخاطبة الرسول و قط عن العقلة عمه، وهو صروري، حتى قال الله تعالى في مخاطبة الرسول و قط عن النه تعالى في مخاطبة الرسول و قط عن العقلة عمه، وهو صروري، حتى قال الله تعالى في مخاطبة الرسول و قط عن النه تعالى في عليه المؤلفة الله تعالى في مخاطبة الرسول و قط عن النه تعالى في عدم و عليه المؤلفة ا

 ⁽١) سورة السحل الأبة ٥٣ و لآية ﴿ وَمَا يَكُم تِن يَتْمَاتُو مَمِنَ أَفَاتٍ ثُمَرَ إِذَا مُشَكَّمُ الطُّمرُ فَإِلْبَتُو
 اَلْجَمْرُونَ ﴾.

 ⁽۲) الدريعة إلى مكارم «شربعة ۱۹۹ تحقيق الدكتور أبو «بيريد العجمي دار الوق»
 بالمتصورة: ط۲: د/ت

 ⁽٣) انظر، فحر الدين الرازي أسرار لتبريق وأبوار التأويل ١٣٩، والطباطبائي الميران في تفسير القرآن ٢/ ٣٥٣، و٨/ ٢٦٩، وابن عاشور التحرير والتبوير / ١٦٩، وابن عاشور التحرير والتبوير / ١٦٨ ٩

والنَّاسِ: ﴿ إِنَّكَ مَيِّتُ ۚ وَبِئِهُم مَيْتُونَ ﴾ [نرمر ٢٠]، وبحو ذلك معا أشار إليه القرآل الحكيم(١)

وإذا كان هذا هو حال الحيوانات، فكيف حال الإنسان الذي كرَّمه ربه مسيحانه وتعالى ١٦ لا شك أنه أولى بهذه المعرفة وأقدر

⁽¹⁾ انظر، البيمابوري غرائب القرآن ورغائب العرقان 7 / ٤١١، واس كثير تفسير القرآن العظيم: ٣ / ٥٣٦، والشيخ محمد عبده: تفسير جره عمَّ: ٥٩. مؤسسة دار الشعب بالفاهرة. د/ط: د/ت.

 ⁽٣) انظر الكشاف، ٢/ ٥٢١، واليسانوري عرائب القرآن ورعائب العرقان ٦/ ٤١١.
 وإسماعيل حقي: روح البيان: ٤٠٢/٤

⁽۳) الكشف ۲ / ۲۰۰

وقد ذكر الراري عبد تفسيره نقوله تعالى ﴿ ﴿ أَفِي اللَّهِ شَائَتُ فَاطِيرِ ٱلنَّهُ عَالِي اللَّهُ وَتِهِ وَقَالَ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [إبراهيم ١٦٠. أن المطرة شاهدة عنى وحود الله ـ عر وجل قبل الوقوف على الدلائل الدقيقة في إثبات وجوده سنحانه وتعالى ـ ، ويدل على ذلك وجوه:

الأول. أن الإقرار موجود الصابع مدهي، وذلك كمّل شاهد حدوث دار مقوشة بالنقوش العجيبة، مبية على التركيبات اللطيفة، فيستحيل وجود دلك إلا عمد وجود تقاش عالم، ودب حكيم، ومعلوم أن آثار الحكمة هي العالم العلوي والسعمي أكثر من اثار حكمة في تنث الدار المسية، فلما شهدت العطرة الأصليه بافتقار البقش إلى النّقش، والبناء إلى الباني، فنأن تشهد بافتقار كل هذا العالم إلى الهاعق المتحتار الحكيم كان أولى

ودكر الرازي أد الماسع من التوحيد هو الانشعال بالحياة الدنيا، فإدا انقطع رجاؤهم عن الدنيا وجعوا إلى انقطرة الشاهدة بالتوحيد، ووجدوا وأخلصوا، فإدا أنجاهم عادوا إلى ما كانوا عليه(٢).

⁽١) أنظر: معائيح العيب: ١٩ / ٩٢ / ٩٢

⁽٢) النظر: معاتبح الحيب: ٢٥ / ٩٣. وقد ذكر الألوسي قصة لطيفة تؤكد بساطه هذا الدليل، وذلك عبد تفسيره لفويه تعالى ﴿ فَرَيْرَ سَنَكُمُ الفَئْرُ فِي الْبَعْرِ سَلَ مَن يُذَكُّرُكَ إِلَّا إِنَّامُ ظَفًا غَنْنَكُمْ إِلَى الْمَرِ أَغْرَضُمُ وَكَانَ الْإِشْنَ كُفُورُ ﴾ [سورة الإسواه / الآية ٦٧] فقال: قمن النظائف أن معض الناس قال لعض الأثمة أثبت في وجود الله تعالى ولا ندكر =

وألفت النظر ها إلى أن الراري لم يكن موقعه واضحاً من هذا الذليل، حيث ذكر في موضع أخر أنه لا سبيل إلى معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال(١) ويؤكد هذا حصره أدلة وجود الله في ست طرق، ليس منها دليل الفطرة، حيث قال قولما لم يكن العلم بوجوده ضرورياً، بل استدلالياً لا جرم أورد هها ما يدل على وحوده، وأعلم أننا بينا في الكتب العقلية أن الطريق إلى إثباته مسبحانه وتعالى ما إلى الإمكان، وإما الحدوث، وإما الطرق إلى إثباته مسبحانه وتعالى ما إلى الأعراص، فيكون مجموع مجموعهما، وكل ذلك إما في الحواهر، أو في الأعراص، فيكون مجموع الطرق الذالة على وجوده مسحانه وتعالى ما سنة لا مزيد عليها (١٥)

وقد حاول أحد الباحثين أن يوفق بين هدين الرأيين فقال، اولكن باستطاعتنا أن بوفق بين الاستدلال والمضرورة، مأن الاستدلال المقصود هو امندلال الإست بما بنه عليه الفرآن من البرآهن على وجود الله التي تنتهي إلى أن الضرورة قاصية بأن هذه السموات والأرضل والمخلوقات الأحرى لا بد لها من حالق، ذلك لأن وجود الشيء عن فاعل، أو فكرة السببية، أمر بدهي في قطرة الإنسانه(٢) وهذا توفيق حسن، قمن ينظر أدنى نظر في أبات الله الكونية لا يشك أن لهذا الكون حالقاً مليراً له، قهذا النظر يحمله

ي الجوهر والعرص، ققال له هن ركت النحر؟ قال؛ يعم، قال: فهل هصفت الربح؟ قال يعم، قال: فهل المربح؟ قال يعم، قال: فهل أشرفت بك السفينة على العرق؟ قال يعم، قال: فهل يشبث بن يهم من في النبعينة ولنجرهم من المتحلوقين وإنجائهم لك مما أنت فيه؟ قال. يعم، قال: فهل نفي قلبك متعنقاً بشيء غير أولئك؟ قال يعم، قال. ذلك هو الله عروض واستحسن ولك، ورح المعاني ١٠٩/، وقد ذكر الرازي هذه المصة هي الإمام جعفي الصادق، نظر مدتبح العيب، ١٠٩/، وقد ذكر الرازي

⁽١) - انظر: مقاتيح الغيب ١٣ / ٥٩ و ١٧ / ١٧٦.

⁽۲) المصادر السابق: ۲ / ۲۰۱۰.

⁽٣) محمد صالح الرزكان فحر بدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ١٩٧

ضرورة على الإقرار بالماري على وحل ولكن معرفة الله عن وجل الممعرفة الله عن وجل الممعرفة الله عنه الأصفهائي في المعرفة الصحيحة لا تتم إلا بالنبوة وأقول لعل الراري اتبع الأصفهائي في تمرقته بين معرفة الذاب والصفات، فالمدات معرفتها ضرورية، أما الصفات فمعرفتها تحتاج إلى نظر واستدلال.

واستدل الشيرازي على دليل معطرة بتسبيح المخلوفات لعاطرها سبحانه وتعالى ، ودلك نشهادة الغرال الكريم، كما قال الله تعالى : ﴿ أَلَّمُ اللّهُ يَدُا يُمْ صَلَانَا وَ الْمُوْتِ وَالْقَائِرُ مَنْفَتُو كُلُّ قَدْ يُمْ صَلَاناً وَالْمَيْتُ وَاللّهُ عَيْمٌ يَا مُقَدَّرُ لَكُ اللّهُ يَسْعُدُ لَوْ مَ فِي الشّعَوْتِ وَالْفَرْرِ وَالْقَائِرُ وَاللّهُ إِن شَاءَ اللّهُ تعالى . وإدراكها له، سأتي في الباب الثاني عد الحديث عن الأفلاك إن شاء الله تعالى .

فهذا هو الدليل الأول الفطرة القد خُلِقَتْ المحلوقات حميعها عارفه نوبها وخالقها، ولم يغمل أو يتعافل عن تلك الفطرة سوى الإنسان، ولها بعث الله ـ عر وجل ـ الرسل صبهم السلام مذكّرين الناس بذلك العهد والمبثاق، كما قال تعالى: ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّهُ أَنَ مُدَكِرٌ فِي لَمُن عَلَتِهِم يَعْصَيْطٍ ﴾ [العاشية ١٢٠ ـ ٢٢].

⁽۱) انظر المسير القرآن لكريم ٨/ ١٦٥، ١٧٧، وراجع الرازي اسراو التنزيل ٧٥٩

ولهذا لم تكن دعوة الرصل عليهم نسلام لأقوامهم في إثبات وجود الله عز وجل ، وإنما كانت في نفي الشريث له ـ سبحانه وتعالى ـ وإثبات وحدانيته () عما قال الله تعالى: ﴿وَمَ أَرْسَلْنَ بِن قَبْلَكَ مِن رَسُولِ إِلَّا مُوجِى إِلَّهِ أَنَّةً لَا إِلَّهَ أَنّا فَأَعْدُونِ ﴾ [الأبيء ٢٥]. قال الطباطاني. المَنْ قال: إن منأ العالم هو الدهر أو الطبيعة، وبغى أن يكون لنعالم إله ـ تعالى عن ذلك ـ فقد أثبت للعالم صادعاً، وهو الله عز اسمه، لكنه مَعْتُه بنعوت القصور والنقص والإمكانعتين أن الله سنحانه لا يقبل النفي أصلاً إلا بظاهر من القول من غير أن يكون له معنى معقول ().

وعلى الرحم من أن الإسمان بالمه فطرة في النفس الإنسانية فقد ظهر الإلحاد مبكراً على يد حماعه ممن المحرفت فطرتهم، كالدهريس والطائعين، وكان لا بد والأمر كذلك من طهور رد فعل لهده النرعة الإلحادية التي تنكر وجود الله عر وحل ، ومن ثم ظهرت بزعة مضادة اهتمت بالاستدلال على وجود الله تعالى، وسافت الأدله التي تشت فلك وتوكده، وسار في هذا الاتحاه المتكلمون وفلاسفة الإسلام، فقد قدموا أدلة كثيرة في ذلك (١٠) وأعلب هذه الأدلة معلومة للناس دون لبحث فيها، فمثلها كمثل علم النحو، فالعرب قبل ظهور قواعد النحو كابوا دوي لغة صائبة وسليقة مستقيمة، ولم ينقص من شأبهم أن ظهرت تلك القواعد مكتوبة ومنظمة

⁽¹⁾ انظر: اللربعة إلى مكارم الشريعة ٢٠١، وانشيع بديم الجسر قصة الإيمان بين العلسفة والعلم والقرآن ٣٠، وانقاسمي دلائل التوحيد ٣٦، والذكتور فاروق أحمد الدسوقي القصاء والقدر في لإسلام ٨٩، والدكسور محمد عبد الله الشرقاوى: الإيمان، ١١٢.

 ⁽۲) الميران في تمسير القرآب: ٦ (٢٤١)

 ⁽٣) انظر: للكتور عبد المقصود عبد العني أصول بعقيدة الإسلامة ٩٣

وبالاحط أن القرآن الكريم لم يكتف بإيفاط الناس من عفلتهم وتذكيرهم سما قُطِروا عليه، مل لهت الشاههم إلى الكود وكيفية حلقه، من هده الآيات قوله ـ سنحانه وتعالى ـ ﴿ فَلَا سُفُرُونَ إِلَى آلِالِ حَيْفَ خُلِفَتْ ﴿ وَيَلَ النَّيْلَ عَلَى النَّيْلَ عَلَى النَّيْلَ عَلَى النَّيْلَ عَلَى النَّيْلَ عَلَى النَّيْلَ النَّيْلَ النَّيْلَ النَّيْلَ النَّيْلَ النَّيْلَ النَّيْلَ النَّيْلَ النَّيْلِ النَّالِ اللَّهِ عَلَى النَّيْلُ النَّيْلُ النَّالَ اللَّهُ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهُ وَالْحَكُمَةُ اللّهُ وَالْحَكُمَةُ اللَّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ الللّهُ الللّهُ الللللّهُ اللللللل اللّهُ الللللّهُ الللّهُ الللللللللل الللّهُ الللللللللللللللللل الللللللللللل

* ثانياً: بليل الحدوث:

أو دليل الاحتراع كما سماء ابن رشد، وقد تحدث بعض القلاسفة على هذا الدليل، فربط الكندي بينه وبين دليل تترجي العالم، فدكر أن العالم متناه من حيث حرمه، وحركته وورمانه، فالحرم والحركة والرمان لا يستق بمضها بعضاً في الإبية، فهي معاً، و برمان عبده يعني مدة حركة الحرم، والحرم ليس لابهاية له، فوبيته متناهية، ورد كان الجرم متناهياً فهو مُخدَث اصطراراً، والمُخدت لا بد له من مُخدت، وهو الله سحانه وتعالى _ (1)

وكدلك قعل اس طعيل، فمعد أن نطر حي س يقطال في الموجودات الأرضية والسماوية، علم بالصرورة أنها حادثة، وأنه لا بد لكل حادث من مُحُدِث، وهو الله _ سبحانه وتعالى _ (٢)

⁽١) انظر، رسائل الكمدي العنسمية (رسانه في وحد بية الله وتباهي جرم العالم) ٢٠٥، والدكتور ٢٠٥، وانظر مقدمة المحقق الدكتور محمد عند الهادي أبو ريده ٧٥، والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده عودات عويدات محمد عبد الرحمن موحبا كندي (بمسعته منتجدات) ٩١ منشورات عويدات بيروت: ط١٠ ما ١٩٨٥م

 ⁽۲) انظر عي بن يقظان 31، وانظر الدكتور محمد عاطف العراقي، الميثافينية، قي
 فلسفة ابن طفيل. ۱۲۸

وقد اعتبر أبن رشد هذا العليل بالإصافة إلى دليل العناية، دليلين شرعيين، حيث أبررهما القرآن الكريم في كثير من آياته، ورأى أن العامة والخاصة يشتركان في فهمهما ويبسى هذا الدليل ـ كما يرى ـ على أصلين موجودين بالقوة في حميم فظر الدس: أحلهما أن هذه الموجودات محترَّعة والثاني أن كل محترَّع فله محترع، فيصح من هدين الأصلين أن للموجود فاعلاً مخترعاً له، ورأى أن هذا التليل وكذا تليل العديه، هما طريقة الحواص والجمهور، فالحمهور يغتصرون من المعرفة على ما هو مدرك بالمعرفة الأولية المبنية على الحسء وأما العلماء فيزيدون على ما يُذَرُكُ من هذه الأشياء بالحس ما يُشرث بالبرهان من العباية والانحتراع(١١) ومن الآبات التي ذكرها للاستدلال على دلث قوله تعالى ﴿ وَأَفَلَا يَظُرُونَ إِلَّى اَلِيْلِ حَشِيفَ خُلِفَ فِي وَلِلَ الشَّهِ كَيْفَ رُهِفَ اللَّهِ فَيْفَ فَيْ وَإِلَى الْلِمَالِ كَيْفَ نُصِبتَ ﴿ وإِلَى ٱلأَرْضِ كَيْفُ سُطِعَتْ ﴾ [لغائنجة ١٧- ١٧] وقوله تعالى ﴿يَتَأَنُّهُمَا ٱلنَّاسُ مُبْرِبَ مَثَلُ فَأَمْسَتَهِمُوا لَهُۥ إِنْ أَنْدِسُ نَدْعُوك مِن دُّونِ ٱللَّهِ لَن يُعَلَّقُوا دُّلُهَا وَلُو الْجَنَّتَهُوا لَمُّ وَإِن يَسَلَّتُهُمُ اللَّبَابُ شَيْنَ لَا يَسَفُونُوهُ مِسَهُ مَسُعُفَ الطَّالِبُ وَٱلْمُعْلَارِبُ ﴾ [المع ٧٣]. قال عبد ذكره لهذه الآية ١ فواما مرى أحساماً جمادية ثم تحدث فيها الحياة، فتعلم قطعاً أن ههت موجداً للحياة ومتعماً بها، وهو الله تبارك وتعالى⁽¹⁾.

وقد اهتم المصبرون بهد الدليل، ويعد الرازي الرائد في دلك، وله كتاب خاص أفرده لبان هذا الدليل من خلال تفسيره للآيات الكريمة، وهو (أسرار التنزيل وأنوار التأويل) ويعد هذا الكتاب تفسيراً موجزاً يتناول هذه المسألة، وهذا يدل على اهتمام الراري بإدر ر الدليل الشرعي في الاستدلال

⁽١) الطر: مناهج الأدلة في عقائد الملة 101

⁽٢) مامح الأبلة في عقائد الملة: ١٥١

على وجود الباري - عر وجل - ووحدايته كما فعل ابن رشد في معاهيج الأدلة، ولكن الرازي تباول المسألة شكل أوسع. فابتدأ كتابه بتفسير قوله تعالى: ﴿ أَوْلَا الرَّانِ تَبَاول المسألة شكل أوسع. فابتدأ كتابه بتفسير قوله تعالى: ﴿ أَوْلَا الرَّالَ اللَّهُ على وجود الصانع الحكيم، ذلك أن الله - عر وجل - دكر هي هذه الأياب أدبى مراتب حلق الإسال وهي لعلقة، وأعلى المراتب وأشروها وهي العلم، فكأنه قال عندي تأمل في أول حالك حيث كنت علقة وهي أخس الأشياء، وهي أحر حالت حيث صرت عالماً محقائق الأشياء وهي أشرف المراتب، حتى يظهر لك أنه لا يمكن الانتقال من تلك الحالة وهي أشرف المراتب، حتى يظهر لك أنه لا يمكن الانتقال من تلك الحالة وهي أمر عالم وتعالى - (1)

أولها: أحوال أنفسهم، وإليه الإشارة بقوله: ﴿ اللَّهِ مَنْقَكُمْ ﴾. ثانيها: أحوال اياتهم وأجدادهم، وإليه الإشارة بعوله ﴿ وَالَّذِينَ مِن تَمْلِكُمْ ﴾. ثالثها. أحوال الأرض، وإليه الإشارة بنقبوله. ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَشًا ﴾ أحوال الأرض، وإليه الإشارة بنقوله. ﴿ وَالسَّمَاةُ بِنَاهُ ﴾ مامسها الأحوال السماء، وإليه الإشارة نقوله. ﴿ وَالسَّمَاةُ بِنَاهُ ﴾ مامسها الأحوال الحادثة المتعلقة بالسماء والأرض، وإليه الإشارة بقوله. ﴿ وَأَنْلُ مِنَ النَّمَةِ مَا لَهُ مَنْ النَّمَةِ مَا لَهُ مَنْ النَّمَةِ مِنْ النَّمَرَةِ رِزْقًا لَكُمْ ﴾

⁽١) ، مظر أسرار التنزيل وأتوار التاويل ٤٠٠

فلالة الأنفس: هم وآماؤهم، ودلانة الآماق الكول (السماه والأرض وما بينهما). ودلالة هذه الآياب على إثباب الصائع ـ عر وجل ـ من حيث إنها حدثت مع جوار أن ألا بحدث، ومع جوار أن تحدث على خلاف ما حدثت، وأما دلالتها على توجيده هم حيث إنها حدثت لا على وحه الخلل والفساد؛ ولهذا ذكر بعد تلك الدلائل فيمك المطلوبين، إثبات الصائع وتوحيده، فقوله . ﴿ فَكَلَا جُمْلُوا إِنَّهِ أَمَدُ ذَا وَأَنتُمْ تَمْلُونِ ﴾ مشتمل على إثبات الصائع وعلى إثبات كومه واحداً (١٠).

ثم أشار إلى لطيفة دقيقة، وهي أن الله تعالى التدا هي الدلائل من الأعرف فالأعرف بارلاً إلى الأخفى هالأخفى و مجعل استدلال الإنسان بنفسه مغدماً على حميع الاستدلالات أرلاب اطلاع الإنسان على نفسه أتم من اطلاعه على عيره، فيجد بالصرورة من نفسه أنه أينتقل من حال إلى آحر، وليس ذلك باحتياره، فيعلم أنه لا بد من مدير حكيم، ثم تلاها بالمراتب المذكورة (٢)

وإلى أهمية معرفة النفس في سيل معرفة الله ـ سبحانه وتعالى ـ أشار ابر سيما من قبل، فرأى أن معرفة النفس مرفة إلى معرفة الرب ـ سبحانه وتعالى ـ، كما أشار إليه قائل لحق بقوله: (من عرف نفسه فقد عرف ربه)(٣). وعلى هذا المعمى فشر قوله ـ عر وحل ـ ﴿ وَلَا نَكُونُوا كَالَٰذِينَ مَسُوا الله فَاسَنَهُمْ أَوْلَيْكَ هُمُ الْعَدِيقُودَ ﴾ [نحتر ١٩]. فقال: فأليس تعليقه

 ⁽۱) انظر أسوار الشريل وأنوار التأويل ٤٣٠ وانظر الشيراري تفسير الفرال الكريم
 (۱۰۱ / ۳).

⁽٣) - انظر مفاتيح الغيب: ١٩ / ٣٢٧، وأصر ر الشريل وأتوار التأويل؛ ٢١٩ ـ٢١٩.

⁽٣) حديث موضوع، ليس بثابت راجع كشف الحدام ٢ / ٣٤٣.

(٤) انظر وسائل نكندي العلسفية(رساة في حدود الأشياء ورسومها) ١٧٤

 ⁽۱) منحث عن القوى النصالية (۱٤٧)، طبعن كتاب أحوال النص تتحقق الدكتور أحمد
 فؤاد الأهوابي مطبعة فنسى النابي الحدي ط1 / ۱۳۷۱هـ / ۱۹۵۲م ورسالة في
 معرفة الفيل الناطقة وأحوابها اصبحن كتاب "حوال النفس ۱۸۲

 ⁽٢) انظر كلماء السعادة ٤٥٠ ضمن مجموعة رسائل الإمام تعرالي دار العكر بيروت ط١ /١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م

انظر الدكتور محمد عبد لهادي أبو ريدة المقدمة تحميل رسائل الكندي الفلسفية الإوال والتمثيل هو الإلىاب حكم وحد في جرأس، لشونه في جرئي آخر، لمعنى مشترك بيسهما، والمصهاء يستمونه قياساً، والمجرئي الأول فرعاً والثاني أصلاً، والمسترك علة وحامعاً، كما يقال العالم مؤلّف فهو حادث، كالبت يعني فبيت حادث لأنه مؤلّف، وهذه العلم موجودة في المعادم فلكون حادثاً المحرجاني التعريفات (11 وقد محدث عن هد القياس أسنادنا الدكتور السيد ورق المحجر، في الداية عزّفه بأن المسدن بقيس لأمر الذي يدعيه على أمر معروف، ويبين الحهة المجامعة بيسهما، ثم ذكر هذة أمثلة من نقرآن الكريم في استعمال هذا القيامي في الاستدلال على وجود الله تعانى، كقياس لإعاده للحدق يوم نقيامة على الحلق التداء، وكذلك قياس الإعاده على حياء الأرض بعد موثها بالمطر والبات، واجع مسائل المقيدة ودلائلها بين سرهة عمرانية والاستدلال الكلامي (18)

وقد أثبار بعض المفسرين إلى هذا القياس، فبعد أن ذكر الراري الحديث السابق قال. المعناه من عرف نفسه بالحدوث عرف ربه بالقدم، ومن عرف نفسه بالإمكان عرف ربه بالوحوب، ومن عرف نفسه بالحاجة عرف ربه بالامتغناه، (۱).

وذكر النيسانوري أن مَنْ يتأمل دنه يحد أن نفسه الناطقة هي التي تتصرف في البدن، ومتى انقطعت علاقتها به مات صاحبه، فكما أن البدن مفتقر في قوامه وقيامه إلى مدبر يديمه ويقيمه، فكدلك حميع الممكنات تستند لا محالة إلى الواجب الحق تعالى شأنه، ولولاه لتندد نظام العالم، ولم يكن من الوجود عين ولا أثر (٢).

وذكر القرطبي عن يعص الحكماء قولهم إن كل شيء في العالم الكبير له مطير في السالم الصغير الدي هو بقال الإنسال (٢٠ واستدل على هذا الفياس مقوله تعالى. ﴿وَقِي ٱلْأَرْضِ عَلِنَ الْمُوفِرَلَ فَي وَقِ الْمُسِكَّةُ اللّهُ تُمِرُونَ ﴾ الفياس مقوله تعالى. ﴿وَقِي ٱلْأَرْضِ عَلَى الْمُوفِرَلَ فَي وَقِ الْمُسِكَّةُ اللّهُ تُمِرُونَ اللهاء الإنسان والمكوّنات، الداريات المدركات بها، والعرق فمثلاً السمح والنصر بمسرلة الشمس والقمر في إدراك المدركات بها، والعرق وسائر رطوبات البدن بمنزلة الساء، و بروح واسفس بمنزلة الهواء، وعروقه ممنزلة الأنهار؛ ومروقه الأنهار؛ لأن العروق تستمد من الكيد، ومثانته بمنزلة البحر الانصبات ما في أوعية البدن إليها، كما سصب الأنهار إلى البحرالخ فالإنسان مو العالم الصغير،

⁽١) - انظر أ معاتيج الغيب أ 4 ١٤١ (

⁽٢) النظر: هرائب تقرآن ورعائب العرقال ٦/ ١٩٥

 ⁽٣) انظر وسائل إخواد الصعة وحلاء عوده ٣ ٣ عني متصحيحه حير الدين الركاني المطبعة العربية بمصر داء. ١٣٤٧هـ / ١٩٢٨م ومسكويه الفوز الأصعر: ٨٣ مطبعة السعادة. بالقاهرة: داط: ١٣٢٩هـ

وإدا ثبت أن هذه الأعصاء مخبوقة محدَّلة، فكدلك العالم الكبير فهو محلوق محدَّث لصائع واحد، لا إله إلا هو⁽¹⁾.

ورأى أبو السعود وهو يتحدث عن علاقة التعنى بالمدد أن من عرف صفات نفسه وأفعالها تسنى له أن يترقى إلى معرفة الله _ عر وحل _، وعرف أبه _ سيحابه وتعالى _ مسره عن كونه داخلاً في العالم أو حارجاً عنه، يمعل فيه ما يشاء ويحكم ما يريد بواسطة ما رتبه فيه من الملاتكة، الذين يستدل على شؤونهم بما ذكر من الأرواح و نقوى لمرتبة في العالم الإنسائي الذي هو نسخة للعالم الأكبر وأنموذح منه (٢).

 ⁽۱) انظر الجامع لأحكام القرآب ۲ / ۲۰۲ وانظر أبو ابسعود إرشاد العقل السليم
 إلى مرايا الكتاب تعرير ٢ / ١٧٥، و الألوسي روح المعاني ١٥ / ٣٩٥. وهذا
 الكلام محتصر عن مسكوية، راجع: العور الأصعر: ٨٤

⁽٢) انظر، إرشاد العقل البيليم إلى مرايا بكتاب الكريم ٩ / ١٧٥

⁽٣) انظر: تعسير القرآن الكريم: ٥ / ٨٦

⁽٤) انظر ' تفسير الفرآن الكريم ٥ / ٧٨ والآية رقم ١٨ من سورة آل عمران

ولكن هذا قياس مع الفارق، س هو تشابه من يعض الجوانب دون معص، فالنفس والبدن مُدَدّران، وامه ـ سبحانه وتعالى ـ خالق والعالم محلوق، ثم إن هذا التشبه قد يوهم حبول الله في العالم، كحبول النفس في البدن، والله تعالى يتسره هر هذا وقد أشار الشبخ مصطفى صبري (ت 190٤م) إلى هذه المسألة في معرص ردّه على فلاسفة الغرب فقال. الوبحن المسلمين مع عدم موافقة هؤلاء الفلاسفة على كون موقف الله من العالم موقف الروح من بدن الإنسان؛ لإيهامه الحلول، وَلِما أن نفس الإنسان لم تحلق الإنسان كما حلق الله العالم، مع هذا يعجبنا استسناح وجود الله من وحدة الإدراك والإراقة المهيمة على العالم، كاستناح وحود الروح في الإنسان من وحدة الإدراك والإراقة المهيمة على العالم، كاستناح وحود الروح في الإنسان من وحدة الإدراك والإراقة المهيمة على العالم، كاستناح وحود

ونلاحظ في هذه النهرقة من حيث الشرف والرتبة برعة فلسفية، فالفلاسفة يرون أن العلويات أشرف من السمليات، وهي هذا نظر سيأتي تفصيله في مبحث الملائكة إن شاء الله تعالى

⁽١) - موقف العقل والعلم والعالم من رب انجامين وعباده المرسين، ٣/ ٦٦

⁽٢) انظر مماتيح العيب. 14 / ٣٢٨، وأسرار التنزيل وأنوار التأويل ٢٣١٠ (٢)

ثم قال: قوإذا عرفت هدين سوعين من الترتيب في هذه الدلائل، فنحن في هذا الكتاب برقب الدلائل على هذا الوجه الثاني، فنبدأ بشرح دلائل السموات، ثم بذكر دلائل الشمس والقمر، ثم بذكر دلائل الإنسان، ثم بذكر دلائل الحيواب، ثم بدكر دلائل السات، ثم بذكر دلائل الآثار العلوية من المرعد والمبرق والصاعقة والسحاب، ثم بدكر دلائل أحوال البحار، ثم مذكر دلائل الجال، وذلك تمام لمقصوده (۱۱ ولكن الواري لم يتم مقصوده، فالكتاب التهي بعد ذكر دلائل الحيوان وقد أشار في تفسيره الكبير إلى هذا الدليل مقروباً بدليل الإمكاب؛ ولهذا اكتعيت بما ذكره من أمثلة هذا على أد يُشار إليها عبد الحديث عن دليل الإمكان وقد أشار أكثر المفسرين إلى هذا الذليل أيضاً، ولكنهم لم يتوسعوا بالشرح والتعصيل كما فعل الواري، وحجتهم في ذلك أن شواهد الحدوث والحلق طاهرة، ولا بد للك من خالق، وهو الله – مَنْ تَرْجَهُ الله عند الحدوث والحلق طاهرة، ولا بد

ومن رحمة الله تعالى بحلمه أن جعل في هذا الكون آيات ودلائل كثيرة، كلها شاهدة بنظامها وإتقابها على باريها _ عو وحل _، وهذا هو اللليل الثاني من الأدلة التي نصبها الله تعالى لحنقه، إنه دليل العباية والحكمة الذي بتكلم عنه فيما يلي:

⁽¹⁾ أسرار التنزيل وأبرار التأويل: ٢٢١

⁽۲) انظر الغرطبي الجامع لأحكام القرآب ۷/ ۲۰، والسمي مدارك الترين وحقائق التأويل ۱/ ۱۳۱، و بن كثير التأويل ۱/ ۱۳۱، وأبو حياب الأسنسي، اسحر المحط ٤/ ۱۷۱، و بن كثير تفسير القرآب العظيم ۲/ ۵۲۱، رأبو المحود برشاد العمل السليم إلى مرايا الكتاب العريو: ٥/ ۱۷۵، وانشوكاتي: فتح القدير ۲/ ۱۳۶، وابن عاشور: التحرير والتنوير: ۲/ ۱۳۸

ثالثاً: بليل العناية أو المكمة:

ويسمى أيضاً بدليل العلة العائية (١)، والمقصود بذلك أن الكون كله بما فيه من محلوقات قد حُنق على نظام بديع وإتقال محكم وقد أشار فلاسعة الإسلام إلى هذا الدليل، فقال لكندي في بعض رسائله قوان في نظم هذا العالم وترتيبه، وفعل نعصه في نعص، وانقياد نعصه لنعض، وتسخير بعقبه لبعض، وإئقال هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن، وفساد كل بعض، وثانت كل ثانت، وزوال كل رئل، لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل ثدير مديّر، وعلى أعلى حكمة، ومع كل حكمة حكيم (١).

وأشار القارابي إلى هذا العليل، فذكر أن كنل شيء من أحراء العالم وأحواله موضوعٌ بعنايةٍ وإنقان (٢)

والسح ابن سيما إلى هفا الدلين حيث قال اطهر للحكماه الطبعيين

⁽¹⁾ وإلى الشيخ مصطفى صبري وهو يتحدث عن هذه الدليل وسنمه الملاسعة العرسون دليل المنة العائية، والمتكلمون من علماء الإسلام السمونة دليل المسكمة، ودليل نظام اللي لَم، ويستدلون به على صفات فله، ولا مانع من أن بسوقة بحن في هذا الكتاب دليلاً لإثبات وجود الله كما فعنه علماء بعرب، وقد اعتبى القرآن الكريم به أكثر من عيره، حتى أمكن تسميته بدنيل انقرآبه عوقف العقل والعلم والمالم من رب العالمين وعباده المرسلين ٢ / ٣٤٢، وانظر الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي اكبرى اليقييات الكونية، ٨٩، والعلة المائية هي اما يوحد الشيء لأجله واجع: الجرجاني، التعريفات. ٢٠٢

 ⁽٣) رسائل الكدي الملسمة (كتاب الكندي في الإدامة عن لعلة المقاعنة القريسة للكون والعساد)
 (١٥ والعساد)
 (١٥ والعساد)
 (١٠ والطراعة التواتية والاستدلال الكلامي ١٠١٠ در الثقافة لنشر والبوريع بالقاهرة د/ط ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م

⁽٣) - انظر. الثمرة المرصية (كتاب لحمع بن رأي الحكيمين) ٢٩

هي الأجسام البسيطة والمركبة عبر الحيوانية تسعة آلاف دليل على تدبير الحكيم، وقد عُدِّ وعُرِف في الكتب الحكمية أربعة آلاف دليل حكمة وحكم في الحيوان والإنسان، (١)

وقد اعتبى اس رشد بهد الدس - إلى جانب دليل الاختراع - عايه حاصة ، ذلك لأنه يراهما دليلين شرعيين، فأما دليل العباية فينسي على أصلين: أحلهما أن حميع الموجود ت موافقة لوجود الإنسان، والثاني ال هذه الموافقة هي - ضرورة - ص قبل فاعل قاصد لدلك مريد الدليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق (الصدية)، فاعداية طاهرة في موافقة الليل

⁽١) انظر تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (رسالة في الأجرام العلوية): ٩٩ وانظر الشعاء (الإلهيات) ٢/ ٤١٥ رحمه وقدم له الذكتور يبراهيم مذكور تحقيق الأسنادين الأب قوابي وصعيد زايد ٢/ اسم الناشر: داط. دات

⁽٢) انظر حي سيقظاد، ٧٧. الهيئة المصرية العامة للكتاب ط٦/ ٢٠٠٠م، وانظر: الدكتور محمد حاطف العراقي الميت فيريف في قلسفة ابن طفيل ١٣٧٠ دار المعارف: ط١/ ١٩٧٩م.

والنهار والشمس والقمر والأرص، وكالمك موافقة كثير من الحيوانات والنبات والجماد، فكل دلث موافق لوحود الإنسان (). ومن الآيات التي دكوها للاستدلان على دلك فوله تعالى ﴿ وَآلِ عَمَلِ اللَّهِ مَهَدًا ۞ وَالْجِالَ الدَّيْنَ مَهَدًا ۞ وَالْجِالَ أَوْنَا ۞ وَمَمَلًا اللَّهِ مَهَا اللَّهِ مَهَا اللَّهُ اللَّهُ مَهَا اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ مَهَا اللَّهُ مَهَا اللَّهُ اللَّهُ مَهَا اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ مَهَا مَا اللَّهُ مَهَا مَا اللَّهُ مَا اللَّهُ اللَّهُ مَا اللَّهُ مَا اللَّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ الللّهُ الللّهُ ال

وقد أورد الغرائي كتاباً حاصاً حول هذ الدليل، وهو كتاب الحكمة في مخلوقات الله ـ عر وحل ـ ٥ قال به الوصعت هذا الكتاب منها لعقول أردب الألباب بتعريف وجوه الجكم، والسعم التي يشير إليها معظم آي الكتاب الألباب المعلم أي

وكذلك تكلم المعسّرون عن هذا اللليل موخصه أن في العران الكريم بصوصاً كثيرة تشير إلى الحكمة في الحلق، ونعي العث واللعب، فمن هله الآيات قوله تعالى. ﴿وَمَا خَلَقَ النّبَاءُ وَلَازُسُ وَا بَنَهُ لَيْرِينَ ﴾ [الأنبياء ١٦]. أي: ما حلقناهما عبثاً ولا باطلاً (٢)، فأحوال المحلوقات، وأجرام الأفلاك، وتقدير كل واحد منها بقدر معين، وحاصية معينة، كلُّ دلك يدل على العناية

 ⁽١) انظر مناهج الأدلة في عقائد الملة ١٥٠٠.

⁽۲) الحكمة في محلوقات الله عراوحل لل در الكتب العدمية د/ط۱۹۹۰ه / ۱۹۸۹م, وانظر, ابن القيم ممتاح در السعادة ۱ / ۲۱۹ وما يعدها، فقد أقرد قصولاً مطولة عن الحكمة في محلوفات الله بمالي، تحقيق الشبح محمد بيومي مكتبة الإيمال بالمصورة د/ط، د/ت

 ⁽٣) انظر الطبري جامع السياد عن تأريل أي بعراد ١٧ / ٩، واس كثير تقسير الفرآن العظيم: ٥/ ٢٠٨، والشوكاني: فتح القدير: ٣ / ٤٠١، دار العكر بيروت: د/ط: ١٤٠٣هـ / ١٩٨٢م

في الكون، ومن ثُمَّ فهي شاهدة على وحود الله على ما قيل إشارة إجمالية وكمال أفعاله (١). قال الآلوسي ووهدا الكلام على ما قيل إشارة إجمالية إلى أن تكوين العالم، وإبداع سي أدم، مؤسس على قواعد لحكمة البالغة المستتبعة للعابات الحليدة (١) فحنَّلُ الأشياء علويها وسمليها، حبيلها ودنيها، مشتملة على حكم لا تحصى ومنافع لا تستقصى، وخص كلاً منها محاصية لا توحد في عبرها، مع اشتر ثالكن في الدلالة على وجوده تعالى ووحدته وعلمه وقدرته (١)

 ⁽۱) الطر الراري؛ مقاتمح العيب ٧/ ٢٢٣، والألوسي روح المعاني ٢٠٠١/، وابن
 عاشور التحرير والتنوير ٢/ ١٨٧، ومحمد رشيد رضا: تصبير المنار، ٣٠٠/٥

 ⁽۲) روح المعاني ۹ / ۱۸، وقارن الرمحشري الكشاف ۲ / ۱۰۴، وسيد قطب مي طلال القرآن ٤ / ۲۲۷۱ دار الشروق نقاهره عد۲۱ / ۱۹۱۸هـ/ ۱۹۹۷م.

⁽٣) - انظر: الآلوسي: روح المعاني: ١٢٠ / ١٢٠

⁽٤) - أنظر : مفاتيح الغيب ٢٠٠ / ٨٥

 ⁽۵) انظر: الراري: معاتيح العيب ١/ ١٨٨، و٤/ ٢٠٨، وأسرار التبريل وأبوار التأويل: ٤٩٣.

وقال القرطبي. ﴿إن هذا لعالم عنى عابة من الحكمة والإتقان والانتظام والإحكام، وهو مع ذلك جائر وحوده وحائر عدمه، فالذي خصصه بالوحود يجب أن يكون مريداً له قادراً عنيه عائماً به، فإن لم يكن عالماً قادراً لا يصح منه صدور شيء، ومن لم يكن عالماً ورن كان قادراً لم يكن ما صدر منه على نظام الحكمة والإتقان، ومن لم يكن مريداً لم يكن تخصيص بعض الجائرات بأحوال وأوقات دون العص بأولى من معكن الدنستها إليه نسة واحدة واحدة

وعلل الشيراري فاعليته تعالى للأشياء على سبيل العناية تعليلاً فلسفياً فقال: فلما كان حيًّا قيُّوماً كان شاعراً بداته الغاعلة لما سواه، فيعلم داته من داته كيفيه صدور الأشياء صه على الوحه الأفصل قبل حصولها، ودلك لأن داته مذاته دون انصمام أمر إليه مبع نظام الغير، فلو لم يعلم داته على هذا الوحه قبل إيجاد العالم لم يكن عالماً بدائه أسطب أن وجود الأشياء عنه على هذا المحو الذي هي عليه من ضرورات بجلمه ملكاته، فيتحقق حينتل العول بالعالم الربوبي والصفع الإلهي وجوداً على وحه أشرف وأعلى الأنهاد،

وإثبات الحكمة في الكون يمغي الاندق أو انصدفة، كما تزهم بعص النظريات المادية، حيث ترى أن الكون وُجِد صدفة وليس له إله خالق مديرا والصدفة تعني بإيجار انعدام السبب الماعل والسبب العائي، والقول بها يستلزم عيبة النظام والعناية (٢).

⁽١) الجامع لأحكام القرآب ٢ / ٣٠٣

⁽٢) تعسير الفران الكريم. ٥/ ٨٣، و ٧/ ٣٣٥

⁽٣) انظر الدكتور محمد عبد شاء تشردوي المرد والكون. ٥٥، والدكتور محفوظ عرام عبداً التطور الحيوي. ١٤٨ رسالة محمتير جامعة القاهرة كلية دار العلوم: قسم العلمعة الإسلامية. ١٩٧٩م

وإذا كان الاتساق والنظام هو المشاهد في العالم، وأنه لو اختل شيء من هذه المخلقة والنبية لاحتل وحود المحلوف سميعاً، عُلِم على القطع أن ذلك لا يكون باتفاق؛ بن ديك من قاصد قصده ومريد أراده، وهو الله تعالى(١). قال الشهرستاني(ت. ٤٨هــ) -قال أهل الحق مُسَلَّم أن الحكيم مَنَّ كانت أفعاله محكمة متقبة، وإنما تكون محكمة إذا وقعت على حسب علمه، وإذا حصلت على حسب علمه لم تكن جرافاً، ولا وقعت «الاتفاق؟(٢) وقال الألوسي «وأما ما ذهب إليه ديمقرطيس من أن وحود العالم إنما كان بالاتفاق، ودلك لأن ماديه أحرام صعار لا تتجزأ لصلابتها. وهي مبثوثة في حلاء عير مناه، وهي منشاكنه الطباع، محتلفة الأشكال، دائمة الحركة، فاتفق أن تصامت حملة منها واحسمعت على هيئة محصوصة فتكوُّن منها هذا العالم، فصرب من الهنمان؛ (٢٠) وقد ذكر بعض الباحثين أن العلاسعة المشائين والرواقيين متفقون على وجود العناية الإلهيه في الكون، فلا وحود للمصادقة فيه^(t) وقد أكد تعلم الحديث أن العباية جوهرية في حميع الأشياء، حتى الذرات تفعل أفعالاً مدهشة وثنني أجهرة عجيمة (٥٠)، قال أحد الناحثين وفالتصميم أو النظام أو الترتيب أو سمها ما شئت، لا يمكن أن تنشأ إلا يطريقين طريق المصادفة، أو طريق الإلداع والتصميم، وكلما

⁽١) الطر ابن رشد. ساهج الأدلة في عقائد الملة: ١٩٤.

 ⁽۲) ثهایة الإقدام فی علم الكلام ۲۰۱۰

⁽٣) روح المعاني: 4 / ٣٤

 ⁽٤) انظر الدكتور عثمان أمين علسفة لرزية ١٨٨، وانظر الدكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية ٤٤٩ دار الوفاء بالإسكندرية ط1 / ٢٠٠٣م

 ⁽٥) الطرا موريسون: العلم يدعو للإيمان: ١٣٤

كان النظام أصعب تعقيداً بَعُدَ احتمال مشأته عن طريق المصادفة، ودحن في حصم اللانهائي لا تستطيع إلا أد نسبم بوجود الله ومصمم هذا الكون لا يمكن أن يكون مادياً؛ لأنبي بوصعي من علماء الفيرياء أشعر بالحاحة إلى وجود سبب أول غير عادي وفوق دلث فإن العيزياء الحديثة قد علمتني أن الطيعة أعجر من أن تنظم نفسها، أو تسيطر على نفسها (1)

إدن: عالقول بالصدعة قريس الإلحاد، حيث إنها تناقص أصول الإيمال ومنطلقاته، وتناقض أصول العلم التحريبي، وأسس المنطق العقلي (٢٠، بخلاف القول بالحكمة والعابه، فإن دبث ثابت في جمع الموجودات، وص ثم لا بد أن يكون وراء هذه الحكمة حكيم عليم قادر، وذلك هو الله سيحانه وتعالى . .

وبهذا بجد أن هناك المراقة بين الممسريور والعلاسمة في كلامهم عن هذا الدليل، وجاء كلامهم موافقاً لإشارات لقرآن الكريم التي حثّت على النظر في الكون وإذا كانت العناية طاهرة في الحلق قلا شك أن وراء هذه العناية حالفاً حكيماً، هو الذي بدأ الحلق وأحدثه، وقد رأى الفلاسفة أن هذا الكون ممكن في ذاته، مفتقر إلى واجب الوحود ـ سبحانه وتعالى ـ، ورأوا في هذا الإمكان دليلاً على وجود الله تعالى، هما حقيقة هذا الدليل؟ هذا ما نتحدث عنه فيما يلي."

⁽۱) كلودم هائوري الظريحثه (المبدع الأعطم) في كتاب الله يتجلى في عصر الملم ١١٣ ترجمة اللكتور المعردش عبد المحيد سرحال، الجمعة المصرية لشر المعرفة والثقافة العالمية عدة / ١٩٨١م والظر وحيد الذيل حال: الذيل في مواجهة العلم، ٥٠ ترجمه طفر (سلام حال: دار للمائس: ط٤/ ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م،

وابعاً: بليل الإمكان:

ويُسَمَّى دليل الواجب و لممكن، أو دلس الوجود، ورأى الفارابي أن الواحب والممكن من المعابي الواصحة في الذهن لا تحتاج إلى تعريف، وإن عُرِّفت نقول فإنما يكون عنى سبين شبيه عليها، لا على أن تعرف بمعابي أطهر منها أفقال ولكن اس سينا أفرد فصلاً حاصً في بيان معسبهما فقال وإن الواجب الوجود هو الموجود بدي منى قُرِص غير موجود عرص منه محال، وإن الممكن الوجود هو الذي منى قُرِص عير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال، والواحب الوجود هو الذي منى قُرِص عير موجود أو موجوداً لم يعرض المدهدان، والواحب الوجود هو المصروري الوجود، والممكن الوجود هو اللي لا في وجوده ولا في عدمه (1)

واستدل كلُّ من العارابي واس سيت بهدين المعهومين ـ أعني الواحب والممكن على وحود الله تعالى، وحلاصة ما دكراه أن الوجود إما أن يكون واحداً أو ممكناً، فإن كان واحداً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكناً فسينهي وحوده إلى واحد الوحود دفعاً للتسلسل والدور (الم

وقد أحد الراري بهدا السيل، وتحدث عنه في مواضع منفرقة في تفسيره، فرأى أن الموجود إن أن يكون واجناً لذاته، وإما أن يكون ممكناً لذاته، أما الواجب لداته فهو الله تعالى، وأما الممكن لداته فهو كل ما سوى الله تعالى، وهو العالم (3) وقال في موضع آجر الكل موجود فهو إما واجب الوجود لذاته، وإما ممكن الوجود لذاته، وواحب الوجود لذاته واحد

⁽١) انظر: رسائل العارايي(الدعاوي القبية): ٢

⁽۲) النجاة؛ ۲۲٦

 ⁽٣) انظر العاربي رسائل العاربي(الدعاوى القلية) ٢ وابل سبب النجاة ٣٨٣.
 والرسالة العرشية ، ٢ مطبعة دائره المعارف العثمانية بعيدر آباد ١٣٥٣ هـ

⁽٤) أنظر الزاري: مقاتبح العب: ١ / ٢٣٢

وهو الله ـ سبحانه وتعالى ... وما سواء معكن، وكل ممكن فلا يمكن دحوله في الوحود إلا يوبجاد الله تعالى وتكويئه^{ي(1)}

وعبد تفسيره لقوله تعالى ﴿ وَرَانَ إِلَى رَبِكَ ٱلنَّهُ ﴾ [النجم ٢٤٠] قال. والنا تظرت إلى الموحودات الممكنة لا تحد لها بدأ من موجد، ثم إن موحدها ربما يُظن أنه ممكن أحر، كالحرارة التي تكون على وجه يُظن أنها من إشراق الشمس أو من البار، عبقال الشمس والنار ممكنتان فمم وحودهما؟ فإن استدتا إلى ممكن آحر، م يحد لعقل بداً من الانتهاء إلى غير ممكن، فهو واحب الوحود، فإله ينتهي الأمر، قالوب هو المنتهى، وهذا في هذا المدوضع ظاهر معقول موافق تلمنقولة ثم قال: الوهدا دليل الوحودة المالية الموضع الموافق المنتقولة المنافقة المناف

وقال البيسابوري والبحكماء يستدلون به على وحود الصابع، فإن الممكن لا بدأن ينتهي إلى الواحب (٢)

وقد دكر ابن عاشور في تفسيره للآية السابقة ما ذكره الرازي، فرأى أن من معاني هذه الآية أنها تشير إلى انتهاء دلالة الموجودات على وجود الله وحدانيته، قالماظر إلى الكائنات يعلم أن وجودها ممكن غير واجب، قلا بلالها من موجد، ولا يصبح أن يكون هذه الموجد من نحو الشمس أو القمر أو النار أو غيرها؛ لأن هذه الموجود ت لا تحلو عن تعبر يدل على حدوثها، قلا بد لها من مُحْدِث أوحدها، فإذا دهب الحيال يسلسل مفروصات الإلهية، كما في قصة إبراهيم - علمه السلام - ، لم ينجد العقل بُداً من الانتهاء إلى

⁽١) - معاتيح الغيب: ١٢ / ١٥٣.

⁽٢) مقاتيح الغيب: ٢٩ / ١٨

⁽٣) عرائب القرآن ورعائب العرقال: ١٠ / ٣٥٢

وحوب وجود صابع للممكات كلها، وجوده عير ممكن، بن واجب، والله هو المنتهى الذي ينتهي إليه استدلال بعقل(١).

وتكلم الراري عن هذا الدليل أيصاً عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَكُدُلِكَ مُرِئَ إِلْرَهِبِيدَ مَلَكُوْتَ ٱلشَّمَدُوبِ وَٱلْأَرْضِ وَيَكُونَ مِنَ ٱلْشُوقِبِينَ ۞ فَلَمَّا جَنَّ عَلِيْهِ ٱلَّيْلُ رُمَا كَوْكُمَا ۚ قَالَ هَٰذَ رُبِّي ۚ فَنَمَا ۚ أَمْلَ فَالَ لَا أَحِبُ الْآبِلِينَ ۖ ۞ مَلْمًا رُمَا الْفَكْرَ بَارِعُنَا قَالَ هَندًا رَقُّ فَلَمَّا أَفَلَ فَالَ لَهِن لَّمْ يَهْدِينِ رَبِّهِ لأَكْتُونَ مِنَ ٱلْغَوْمِ ٱلصَّالِين ۞ فَلَمَّا رَهَا ٱلشُّمُسَ كَارِعْكُ قَالَ هَمَا رَبِّي هَمَا ۖ أَصَحُّكُم لَهُمَّا أَلَمْتُ قَالَ بِمَقُومِ إِنِّي رَيَّ " مِمَّا كُثْرِكُونَ الله وَجَهَتُ وَجَهِيَ لِلَّذِي مُظُوَّ ٱلنَّسُونِ وَٱلْأَرْضَ خَيِماً وَمَا أَمَّا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأسعام ٧٠-٧٩] هدكر أن قوله تعالى: ﴿ لاَ أَيْتُ الْآفِينِ ﴾ اشتمل على محاطبة الحواص والأوساط والعوام فالحواص يقهمون من الأفول الإمكان، وكل ممكن محمح، والمحتاج لا يكون مقطوع الحاجة، فلا بد من الانتهاء إلى من يكون مسرهاً عن الإمكان حتى تنقطع الحاجات بسمت وجوده، كما قال تعالى ﴿ وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ ٱلنَّهَيٰنَ﴾ [النجم ١٤] وأما الأوساط فإنهم يفهمون من الأقول مطلق الحركة، فكل متحرك محدّث، وكل محدث فهو محتاج إلى القديم لقادر، فلا يكون الأفل إلهاً. بل الإله هو الذي احتاج إليه دلك الأفول وأم العوام فإنهم يفهمون من الأفول· الغروب، وهم يشاهدون أن كل كوكب يفرب من الأفول والعروب فإنه يرول نوره ويدهب سلطامه، ومَنْ يكون كدلت لا يصبح للإلهية، فهذه الكلمة كانت أكمل الدلائل وأفضل البراهين(٢)

ثم ذكر أن ابن سيما والعرالي كان يفسران الأعول بالإمكان، فالمراد

⁽١) انظر التحرير والتنوير. ٢٧ / ١٤١

⁽٢) انظر: مفاتيح العيب ١٣ / ٥٥، وأسر ر التنزيل وأبور التأويل ٣٩٧

من قوله: ﴿لاَ أُحِدُ الْآيلِينَ ﴾ أن هذه الأشياء بأسرها ممكنة الوجود للواتها، وكل ممكن فلا بدله من مؤثر، ولا بدله من الانتهاء إلى واجب الوجود، ورأى الراري أن هذا لكلام لا بأس به، إلا إنه يبعد حمل لفظ الآية عليه (أ) ويندو أن مراد الراري من هذه الجملة الأخيرة (أنه يبعد حمل لفظ لقط الآية عليه) أي: على الإمكان فقط، بهو بريد شمولينها للأدلة الثلاثة: الحركة والحدوث والإمكان، بدليل تعسيره السابق للأمول.

وقد وافق الرازي في هذا الشمسير كلَّ من الشيسادوري (٢) والألوسي (٢) وذكر الشيراري أن هذا البليل هو مسلك سيدنا إبراهيم عليه السلام - في استدلاله على وجود البازي - هز وجل - ، وهو النظر في المحركات والأشواق الكلية للأجرام الفلكية المستلزمة للأفول في هوي الإمكان (١) وقد التعد أبو حبال الأعلى هذا التفسير المحدد وقد التعد أبو حبال الأعلى هذا التفسير الماطنية اللي يجب أن يُسرَّه عنه كتاب الله تعالى (٥) وهذا نقد مبالع فيه ، فلا أرى فيما دكروه محالفة لطاهر الآيات الكريمة ، يل هو اجتهاد بحمدون عليه إن شاء الله تعالى

وردُ ابن نيمية نفسير الأفول بالحركة أو الإمكان، حيث رأى أن الأفول هو المعيب والاحتجاب، وليس هو مجرد الحركة والانتقال، فلم يقل أحد لا من أهل اللعة ولا من أهل التفسير. إن الشمس والقمر في حال مسيرهما

 ⁽۱) انظر معاتیح العیب ۱۳ / ۵۸ ورجع اس سینا. الإشارات والتبههات. ۳/
 ۱۰۳. تحقیق الدکتور سلیمان دنیا: دار المعارف: ط۳: د/ت.

 ⁽۲) انظر، غرائب القرآن ورغائب العرفان ٤ / ٤٩٠

⁽٣) انظر : روح البعائي : 1 / 191

⁽٤) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ٧٨

⁽a) انظر: الحر المحيط ٤ / ١٧٣

في السماء إنهما أفلان، ولا يقول سكواكب المرثية في السماء في حال ظهورها وجريانها إنها آفلة، فهذا القول من التفسيرات المنتدعة، وسبب هذا الابتداع أحد الل سيبا وأمثاله لفظ لأفول بمعنى الإمكان، ومن المعلوم بالصرورة من لغة الغرب أنهم لا يسمون كن محلوق موجود آفلاً، ولا كل موجود بعيره آفلاً، ولا كل موجود بعيره آفلاً، ولا كل موجود بيجب وجوده بعيره لا بنفسه آفلاً، ولا ما كان من هذه المعاني التي يعينها هؤلاء بنفظ الإمكان، بل هذا أعظم افتراء على القرآن واللغة من تسمية كل متحوك أفلاً(۱)

وقد ردَّ الطاطاني على تمسير الراري للآيات السابقة أيصاً فقال اوأنت بالتأمل فيما تقدم (أي من كلام الراري) تقف على أن ما تعن به من تقسيم البرهان إلى حصص محتلفة بالمجتلاف المقوس، وبقريره بوجوه شتى، لا لفظ الآية يدل عليه، ولا شبهة الصائس وأصحاب النجوم تندفع به، فإنهم لا يرون النجرم السماوي إلها واجب الوجود غير متناهي القدرة ذا قوة مطلقة، وإنما يرونه ممكناً معبولاً د حركة دائمة، يدير بحركته ما دونه من المعالم الأرضي، وشيء مما دكره من بوجوه لا يدفع هذه النظرية، وكأنه تنه لهذا الإشكال بعد كلامه المنقول آنفاً، فيبط في الكلام وأصب في الحروح من العوبصة بما لا يحدي شيئاً "".

ويدو أن الطباطبائي لم يعارص كون هذه الأدله (الإمكان، والحركة، والحدوث) يمكن أن يُستدن بها عنى وجود الباري ـ عر وجل ـ، ولكن اعتراضه ها أن يُفسَّر الأفول بدلك؛ لأن صيدت إبراهيم ـ عليه السلام ـ لم يكن يحاجج قومه في إثبات وحود الله ـ عر وحل ، وإدما حاججهم على

⁽١) انظر درء تعارض نعقل والنقل ١ / ١٠٢، ودعائق التعسير ٣ / ١١٢

⁽٢) الميران في تفسير القرآل. ٧ / ١٩٥

توحيد الله _ عر وجل _، عبدة لكواكب من الصائين وهيرهم وإن ذهيوا إلى أن كل حرم سماوي قليم زماني غير قاس للكون والمساد متحرك محركة دائمة عير إنهم لا يتكرون أن جميعها معلولة لإمكانها، غير مستعنية لا في وجودها ولا في آثار وحودها عن الواجب _ عز وجل _، فالحجتان (الإسكان والحركة) إنما هما قائمتان على منكري وجود الصانع من الطبيعيين، لا الصابئين وعبدة أرباب الأنواع وعيرهم من الوئيين، وسيدنا إبراهيم _ عليه السلام _ إنما كان يحاجع هؤلاء دون أولئك (١)

وكدلك ردّ على رأى ابن تيمية في أن العرب لا يعرفون الأقول بمعنى الإمكان أو المحدوث، أو التعير والحركة، فقال العقد حقي هليه أن هؤلاء لا يقولون إن الأقول في الآية بقعنى الإمكان أو بمعنى الحركة، وإنما يقولون إن الأقول إنما احتج به لاستثرامه الإمكان أو الحركة والتعرب (٢) وأما رأيه في دلالة الأقول على توسيد ألله عر وجل عراضحص في أن الذي من شأبه أن يعقده الإنسان ويعيب عنه ولا يبقى، لا يستحق أن يحبه الإنسان وتعيب أن لا يحبه أن لا يحبه أن لا يكون من شأنه أن يأمل عنه ويعقد، فهذه الأجرام الأقلة لا تستحق اسم يكون من شأنه أن يأمل عنه ويعقد، فهذه الأجرام الأقلة لا تستحق اسم الربوبية، وهذه حجة يعرفها العامة والحاصة (١٠)

وإلى قريب من هذا الرأي دهب ابن عاشور، حدث قال: "ووجه الاستدلال بالأقول على عدم استحقاق الإلهبة أن الأقول معيب وانتعاد هن الناس، وشأن الإله أن يكون دائم المراقبة لتدبير عباده، فلمّا أقل النجم كان في حالة أقوله مججوداً عن الاطّلاع على النّاس، وقد بنّى هذا الاستدلال

⁽۱) انظر: المصدر السابق: ٧ / ۱۹۲،

⁽۲) المصدر (لسابق: ۷ / ۱۹۳).

⁽٣) - انظر " الميران في تفسير القرآن. ٧ / ١٩٢.

على ما هو شائع عند القوم من كون أقول النجم معيناً عن هذا العالم، يعني أن ما يعيب لا يستحق أنَّ يُتُحد إلهاً؛ لأنه لا يعني عن عناده فيما يحتاجونه حين مغيمه(١)

ثم قال. فوليس الاستدلال منظوراً فيه إلى التعير؛ لأن قومه لم يكونوا يعلمون الملازمة بين التغير وانتماء صفة الإنهية، ولأن الأقول ليس بتغير في دات الكوكب، بل هو غرّص للأنصار المشاهدة له، أما الكوكب فهو ياقي في فلكه ونظامه، يعيب ويعود إلى الظهور، وقوم إبراهيم يعلمون ذلك فلا يكون ذلك مقنعاً لهم؟(١)

وجمهور المعسرين عدما فشرو هذه الاياب لم يذكروا دليلي الإمكان والحركة، بل إنهم ذكروا دليل المعدوث فقط، فعالوا أراد إبراهيم على السلام - أن يسههم على الحطأ في ديبهم، ويرشدهم إلى الحق من طريق النظر والاستدلال، فإن النظر الصحيح مؤدّ إلى أن شيئاً من هذه الكواكب لا يصبح أن يكون إلها و لقيام دليل الحدوث فيها، فهذه الأجرام المحدثة محتاجة إلى محلث يحدثها ومحصص يحصصها بما تحتص به وقول إبراهيم - عليه السلام - فهذا رَيّ ولا من ينصف حصمه مع علمه بأنه منظل، فيحكي قوله كما هو عير متعصب لمذهبه، ثم يكر عليه بعد حكايته فيطله بالحبجة (٢٠).

⁽۱) النحرير والتنوير: ٧ / ٣٢٠

⁽۲) المصدر السابق ۲ / ۳۲۰

⁽٣) انظر الواحدي، الوحير في تعمير كتاب لعربر ١ / ٣٦٢ تحقيق صفوال عدنان داوودي دارانقلم سيروب عدا/١٤١٥هـ والرمحشري الكشاف ٢/ ٨٦٠ والبيعماوي أبوار الشريل وأسر ر التأويل. ٢ / ١٨٦، وابن كثير تعمير الفرآن العظيم ٢ / ١٥٢، رأبو السعود إرشاد العقل السليم إلى موايا الكتاب العرير: ٣/ ١٥٣، والشوكاني: فتح القدير: ٢ / ١٣٤.

وأرى أن هده الأراء هي محاولات احتهادية تشترك جميعها في إعمال الرأي المحمود لإظهار معاني تحتممها تلك الآياب، وهدا وجه من أوجه إعمال إعمال القرآن الكريم الذي لا تنقضي عجائبه، والظاهر أن قوم سيدت إبراهيم عليه السلام ـ لم يكونوا طعيين مكرين لوحود الإله، وإنما كانوا ـ كما ذكر الشهرستاني ـ مشركين يعدون الكواكب والأوثان من دون الله تعالى (1).

ويلاحظ فيما تقدم أن الراري قد جمع في تفسيره لهذه الأيات بين ثلاثة أدلة وهي المحدوث، والإمكان، والحركة، وقد رأى في موضع آخر أن محموع الطرق الدالة على وجود عضائع أربعة الأول: إمكان الذوات وهو دليل الإمكان والثاني: إمكان الصفات وهو دليل الواجب والممكن عند المتكلمين والثالث حدوث القوات وهو دليل الجوهر العرد والرابع حدوث الصفات وهو دليل الجوهر العرد والرابع حدوث الصفات وهو دليل الجاروش

 ⁽١) انظر: الملل والمحل ٢/ ٥٠ وقد نقل الأنوسي في تفسيره ما دكره الشهرمنائي،
 انظر: روح المعاني: ١٢٨/٩

 ⁽۲) انظر: مداتيح العيب: ۱۷ / ۱۰، وراجع تعاصين هذه الأدلة، محمد صالح
الرركان فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفة ۱۸۸ وما بعدها

وَالنَّمَاةَ بِنَاةً وَأَمَلُ مِنَ السَّمَآءِ مَا هُ إِسَامَةً (السَّمَةُ بِهَا). ويتحدوث الأحسام قبولته تعالى. ﴿ لَا أَنْجِلُونَ الْآخِسَامُ وَلَا لَا أَنْفُسُ وَالْأَوْقُ (الْمَامُ ١٠٠ ويتحدوث الأعراض دلائلُ الأنفسُ والآوقُ (١٠).

وتحدث الشيراري عن هذا الدليل قرأى أن وراء الممكنات موجوداً واحباً بالدات صابعاً للعالم قديماً قادراً، ويُعْرَفُ دلت بالنظر إلى حقيقة الوحود المعلوم بوجه ما، فوراء هذه الممكنات فرد موجود بدائه، وإلا لرم تقدم الشيء على نفسه، أو وجود الممكن من غير سنب، فالممكن بما هو ممكن محض القوة والفاقة، لا بجور أن يكون سباً لإخراج الشيء من القوة إلى المعلى، وإلا لكان للعدم شركة في إفادة الوجود، وهو فظري العساد، فشب أن كل ممكن لا بد من استباده إلى واحب الوجود؟

ولذى مفسيره لسورة الصارق ذكر أن الممكن لَمَّا استوى طرفه فى الوحود والعدم احتاج في وجوده إلى مرجّع يرجع وحوده على عدمه الأن الرجحان بدون مرجع باطل، وهد لمرجّع هو الله تعالى، ولا يقال إن وحود الممكنات قديم، أو وحدت للمسها، فإن دلك يفضي إلى الدور أو السلسل، وكلاهما باطل (٢).

وقد وافق الألوسي الراري هيم قاله عن دليل الحركة والحدوث والإمكان، وذلك عند تصميره للأهول، فدليل الإمكان للحواص، ودليل الحركة للأوساط، ودليل الحدوث لمعوام (١)، وما ذكره الراري يغني على الإعادة.

⁽١) انظر، عرائب القرآن ورعائب بفرقان ١ / ٣٣٤

⁽۲) انظر: تمسير (لقرآن «نكريم ٥ / ١٩٣.

⁽٢) انظر: المصدر السابق: ٧ / ٢٨٩

^{(\$).} انظر، روح المعاني . \$ / 191

ويتضح مما سبق أن أكثر اعتماد هؤلاء لمصدّرين في النظر والاستدلال كان بالنظر في أحوال المحلوقات، وقد صرَّح لراري بدلك، ورأى أن هذه هي طريقة الجمهور(١١).

وأشار الراري إلى طريقة الفلاسعة في معرفة الصابع ـ سبحامه وتعالى ـ ، فقال. الوقد ثبت في العفوم العقلية أن طريق لحلق في معرفة الصانع على وجهين: منهم من عرف الصانع ثم توس بمعرفته إلى معرفة مخلوفاته، وهذا هو الطريق الأشرف الأعلى، ومنهم من عكس وهو طريق الحمهورة (٢)

وتسمى طريقة الحمهور ببرهاد الإن أو الأني، وطريقة الفلاسفة سرهاد اللهم أو اللهمية الفلاسفة سرهاد اللهم أو اللهمية والدائري، قال الوازي، قال الانتقال من المحلوق إلى الحالق إشارة إلى مرهان الإن، والدول من الخالق إلى المخلوق برهان اللهم، ومعلوم أن يرهان اللهم أشرف (⁽⁷⁾).

وسمى الشيرازي طريقة البرول أو طريقة العلاسقة بطريقة التدرج في مسلك الإلهية، وطريقة الصعود أو طريقة الجمهور بطريقة مسلك العبودية، فمسلك العبودية ومن المسلك العبودية بقتضي التدرج الصعودي من الأفعال إلى الصفات، ومن المسهات إلى الذات، وأما مستك الإلهية فيقتضي التدرج من الدات إلى الصفات.

واستدل الرازي على طريقة الفلاسمة لترتيب السور الثلاث الأخيرة في

⁽١) انظر: مقانيح العيب ١٣ / ٥٩ ، و ١٥ / ٧١

⁽۲) الظر المصدر السائل: ۲۲ / ۱۲۰

⁽٣) انظر: المصدر السابق. ١ / ١٠٨، و لأنوسي روح المعاني ١ / ٥٤. يقال على الاستدلال من العلة إلى المعدول برهاب لِنِّي، ومن المعلول إلى العلة برهان إنِّي انظر: الجرجاني: التعريفات: ١ / ٦٤.

⁽٤) أنظر: تفسير ألقرآن الكريم: ٥ / ٥٣

القرآن الكريم، فقد حتم الله ـ عر وجل ـ كتابه الكريم بذكر صفاته أولاً في سورة الكريم، فقد حتم الله ـ عر وجل ـ كتابه الكريم بذكر صفاته أولاً في سورة الإحلاص، ثم أتبعه بدكر مرانب محلوقاته في سورة الفلق، ثم بدكر مراتب النفس الإنسانيه في سورة الباس، وبذلك حتم كتابه العرير(١).

وهذه النفرقة في الاستدلال على وحود الباري ـ عو وحل ـ بين الطريقة النتازلية والتصاعدية تحدث عبها كلُّ من القارابي وابن سينا، قال الفارابي الناك أن تلحظ عالم الحلق فترى فيه أمارات الصبعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحص، وتعسم أنه لا بد من وحود بالذات، وتعلم كيف يشي عليه الوحود بالدات، فإن عتبرت عالم الحلق فأنت صاعد، وإل اعتبرت عالم الحلق فأنت صاعد، وإل اعتبرت عالم الوحود المحص فأنت بارن الله على ذلك بقوله اعتبرت عالم الوحود المحص فأنت بارن الله على ذلك بقوله تعالى ﴿ فَسَارُبِهِمْ اللهُ الله المحدود أو الحمهور بقوله ـ عز وحل _ ﴿ سَنُرِبِهِمْ وَابِيّنَ فِي الْآفَاقِ وَفِي الفيسِيمْ حَتَى بِينَ لَهُمْ أَنَّهُ المَّنَّ ﴾ واستدب على طريقة المنزول أو العلاسعة أنعُسِيمْ حَتَى بينًا لَهُمْ أَنَّهُ المَنَّ أَنَهُ عَلَى كُلِ مُقَوْمٍ شَهِيدُ ﴾ وكذلك فعل اس نقوله تعالى ﴿ وَلَوْلَمْ يَكِف وَرِبَكَ أَنَهُ عَيَى كُلِ مُقَوْمٍ شَهِيدُ ﴾ وكذلك فعل اس نقوله تعالى ﴿ وَلَوْلَمْ يَكِف وَرِبَكَ أَنَهُ عَيْ كُلِ مُقَوْمٍ شَهِيدُ ﴾ وكذلك فعل اس نقوله تعالى ﴿ وَلَوْلَمْ يَكِف وَرِبَكَ أَنَهُ عَيْ كُلِ مُقَوْمٍ شَهِيدُ ﴾ وكذلك فعل اس سينا وقال: إن أول الآية حكم للعوم، وتحرها حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه (")

وقد ذكر البسانوري في تفسيره هذا التأويل للآية، وراد على ذلك تقلاً عن أهل المعرفة أن البطر في الآفاق لأجل العوام، والأنفس للحواص، وقوله تعالى. ﴿ أَرَلَمْ يَكُفِ﴾ لحواص بحواص(٤).

⁽١) الظر" معانيج العيب ٢٢/ ١٢٠

⁽٣) رسائل الهارابي(كتاب المصوص): ٦

⁽٣) الظر: الإشارات والتبيهات: ٣ / ١٥

⁽٤) انظر عرائب القرآن ورغائب الفرقان ١٠ / ٢٥

وكدلك فعل الألوسي فرأى أن أون الآية إشارة إلى الاستدلال بالأثر على الاستدلال بالأثر على المؤثر، وأخرها إشارة إلى الاستدلال بالمؤثّر على الأثر، وهذا هو الْلِمِّي اليقيني (١)، يعني بالمُلِمِّي ليقيني الاستدلال بالمؤثّر على الأثر،

وهذا تكلّف في التأويل غير منعق مع ظاهر الآية، ذلك أن المراه
مآيات الأهاق والأنفس ما يظهر فيها الإنسال في كل حيل من العجائب
والغرائب التي تدل على وجود الإله القادر الحكيم العليم ومعنى الآية كما
ذكر الرمحشري أن هذا الموعود من إطهار الآيات سيرونه فيتيون عند ذلك
أن القران تسريل غالم الغيب الذي هو عدى كل شيء شهيد، أي مطلع
مهيمن يستوي عنده عبيه وشهادته، فيكفيهم ذلك دليلاً على أنه حق وأنه من
عده "

وأما استدلال الراري عربيب السور الثلاث الأحبره في الهرآن الكريم، فلا أرى ذلك مؤيداً لفكرتهم العلسفة في أفصلة الاستدلال على وجود الله تعالى بالبرهان اللبتي؛ إد إن سورة الإحلاص جاء ذكرها بعد أكثر من مائة سورة من سور الفرآن الكريم، وقد ورد في هذه السور الكثير من الأيات الفرآنية التي تشير إلى دلائل الأفاق و لأنفس، فإن صح الاستدلال بهذا الترتيب فليكن القول؛ إن بعد كل هذه الإشارات إلى آيات الأفاق والأنفس جاءت سورة الإحلاص مؤكدة وحدانية الله ـ عز وجل ـ

وبهذا نجد أن هؤلاء المعسّرين قد تأثروا بما دكره العلاسفة في أفضلية السرهان اللِّي على البرهان الإني وقد سبق أن عرفنا كبف استدل الفارابي وابن سينا على واحب الوحود باستعمال المرهان اللّي، حيث الطلقا من

⁽¹⁾ انظر: روح المعاتى ١٣ / ٩٠.

⁽۲) انظر: الرمحشري: الكشاف. ٤ / ۲۰۱

النظر في الوجود نفسه من حيث هو وجود، بعض النظر عن العالم المشاهد، فتصور الدهن للوجود المحض وحده يؤدي إلى إثات واجب لوجود نذاته، فالوجود إما أن يكون واجباً أو ممكناً، فإن كان واحباً فقد صبح وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكناً فسينهي وجوده إلى واجب الوجود دفعاً لتسلسل والدور⁽¹⁾ وقد احتنف الراري مع المارابي وابن سينا في اعتبار الوجود من حيث هو دون اعسار العالم المشاهد على الرغم من الثناء على طريقتهم في الاستدلال عراى أن المعرفة واجب الوجود لذاته لا تحصل إلا إذا احتبرنا أحوال وجود هذه المحسوسات، فإما إذا بينا أنها ممكنة لدواتها، ثم بينا أن الممكن بذاته لا يد له من المرجّع، ثم بينا أن التسلسل والدور باطلاب، فعد ذلك يمكننا الجرم برئيات موجود واحب الوجود لذاته» وإما ممكن لذاته، وشاهده أن كل ما هو ممكن لذاته فإنه لا بد وأن ينهي في رجحانه لداته، وشاهده أن كل ما هو ممكن لذاته فإنه لا بد وأن ينهي في رجحانه إلى واحب لذاته، وأنا.

إذن - فهم متفقون من حيث الجملة على صحة هذا الدليل، إلا أن الفارابي والن سينا ينظران إلى الوجود في دانه، دون اعتبار العالم المشاهد، والراري استبعد ذلك، والحق معه في هذا؛ دلك أن تصور الوجود من حيث هو، واتخاده سلماً للوصول إلى واحب الوجود بدانه، يربكر في واقع الأمر على العالم المشاهد ويؤول إلى اعتباره (3) وبهذا يكون كلامهم عن أفصلية

انظر، رسائل الفاراسي(المدوى القبية) ٢ ، واس سبا النجاة ٣٨٣، والرسائة العرشة، ٢، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحدر آباد: ١٣٥٣ هـ

⁽٢) المطالب العائية: ١ / ١٥

⁽٣) انظر: مقاتيح العيب. ٩ / ١٤٤

 ⁽٤) مظر الدكتور محمد البهي لجانب (لهي من التفكير الإسلامي، ٩٢٥)

البرهان اللِمِّي كلاماً نظرياً، لا يمكن تطبيقه في الواقع الحسي العملي وقد التُقِدتُ طريقة الفلاسفة هذه من قِبَل كثير من العدماء، منهم الغرالي⁽¹⁾، وابن رشد⁽¹⁾، وابن تيمية⁽¹⁾،

وخلاصة انتقاداتهم تدور حول فسمة الوحود من حيث هو اللي واجب وممكن، فالواحب ما ليس له علة، والممكن ما له علة، فلو اعتبرت الموحودات الممكة الحقيقية لما كان هدك إشكال في هذا الدليل

وجدير بالدكر هذا التنبية إلى معنى دليل الواحث والممكن عند المسكلمين، حيث تحتلف طريقة عرضهم لهذا الدليل عما ذكره الفلاسفة، فالمراد بدليل الواجب والممكن عند المتكلمين هو أن العالم كان يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه، فكأن بمكن أن تكون الحركة الشرقية فريبة، والحركة العربية شرقه، فلسن هناك صرورة عملية بحتم أن يتحذ كل حرم في العالم شكلة الحاص به، بل كان من الممكن أن يكون كل شي على خلاف ما هو عليه (1).

وقد مشل الراري وغيره من المعسرين القول في الواجب والممكن بالمعنى الذي عند المتكلمين، وأشير إليه باحتصار حتى لا يخرج البحث عن منهجه في الاقتصار على بيان الأثر الفلسفي، فقد ذكر الرازي عبد تفسيره لقوله _ عز وجل _ * ﴿ أَهْدِهَا ٱلْشِرَطَ النَّائِيدَ ﴾ [العالمة 1]. أن أجسام العالم

 ⁽۱) انظر: تهافت العلاصعة ۱۵۵ تحقیق الدکتور سلیمان دنیا: دار العمارف بالقاهرة.
 ط/ ۸ د/ت.

 ⁽٢) انظر، مناهج الأدلة في عقائد حبلة ١٤٥، وتهافت لتهافت ٢/ ٤٤٤، محقيق الدكتور سليمان دنيا دار المعارف بالقاهرة: ط٤/ د/ت

⁽۲) انظر: درء تعارض العش والنقل. ٨ / ١٧٩

 ⁽٤) انظر، الدكتور عد المقصود عد العني أصول معهدة الإسلامية، ٧٤

متساوية في ماهية الجسمية ومحتمة في الصفات والصفات هي الألوان والأمكنة والأحوال ويستحيل أن يكون احتصاص كل حسم يصفته المعينة لأحل الجسمية أو لوارمه ، وإلا لرم حصول الاستواء، فوجب أن يكون دلك لتخصيص محصص وندبير مدبر ، ودلث المحصص إن كان جسماً عاد الكلام فيه ، وإن لم يكن حسماً فهو المطلوب ، وإن كان تأثير ذلك المحصص بالفيض والمطبع عاد الإلر م في وحوب الاستواء ، وإن كان عالماً حياً قادراً فهو المطلوب ، فإذا عرفت هذا فقد ظهر أن كل واحد من فرات العالم شاهد بوجود الإله القادر الحكيم العليم (1)

واستدل السماوي على دلك بغوله - عر وحل - : ﴿إِنَّ فِي خَلِقَ الْكَمَوَتِ وَالْمُرَّتِ وَالْمُرَتِ وَالْمُرْتِ وَالْمُرْتِ وَالْمُرْتِ وَالْمُرْتِ الْمُرْتِ وَالْمُرْتِ الْمُرْتِ الْمُرْتِ وَالْمُرْتِ الْمُرْتِ الْمُرْتِ وَالْمُرْتِ وَلَالُهُ وَالْمُرْتِ وَلَالِهُ وَالْمُرْتِ وَلَالِهُ وَالْمُرْتِ وَلَالُهُ وَالْمُرْتِ وَلَالُهُ وَالْمُرْتِ وَلَالُهُ وَالْمُرْتِ وَلَالُهُ وَالْمُرْتِ وَلَالْمُ وَالْمُرْتِ وَلِمُوالِدُونَ وَالْمُرْتِ وَلِمُ وَالْمُرْتِ وَلِي وَلِمُ وَالْمُرْتِ وَلِمُ وَالْمُ وَلِمُ وَلِمُ وَلِمُ وَلِمُ وَلِمُ وَلِمُ وَلِمُ وَلِمُ وَلِمُ وَالْمُوالِقُولِ وَاللَّهُ وَلِمُ وَاللَّهُ وَلِمُ وَلِمُ وَلِمُ وَلِي مِنْ الْمُؤْلِقُ وَلِمُ وَلِمُ وَاللَّهُ وَلِمُ وَلِي مُنْ الْمُولِقُولِ وَلِمُ وَلِي مِنْ الْمُؤْلِقُ وَلِمُ وَلِمُ وَلِمُ ولِي مُنْ الْمُؤْلِقُ وَلِمُ وَلِمُ وَلِمُ وَلِمُ وَلِمُ وَلِمُ ولِي مِنْ الْمُؤْلِقُ وَلِمُ وَلِمُ وَاللَّهُ وَلِمُ وَلِمُ وَلِمُ وَاللَّهُ وَلِمُ وَلِمُولِ وَلِمُ وَلِمُ وَلِمُ وَلِمُ وَلِمُ وَلِمُولِ وَاللْمُولِقُولُ وَلِمُ وَلِمُولِقُولُ وَلِمُولِ وَاللَّهُ وَلِمُولِ وَاللَّالِمُولِ وَالِمُولِ وَلِمُولِقُولُولِهُ وَاللَّهُ وَاللْمُولِقُولِ فَا مُنْ

هذا عيما بتعلق بدليل الإمكان أو الواحب والممكن بالمعنى الفلسفي، وهو - كما وصفه الراري - دليل لا يصلح إلا للخواص، ولا مانع من استعماله إذا حفق عرضه، بشرط أن لا يتكنف المفشر تأويل الآيات الكريمة

⁽¹⁾ انظر، مفاتيح العيب 1 / ١٧، وأصرار لتبريل وأنوار التأويل: ٢٣٠، ٢٧٠

⁽٢) - العلم: أموار التنزيل وأسرار التأويل: ١/ ٢٤٦، و٣/ ١١٠

⁽٣) انظر المصدر السابق: \$ / ١٥٠

في ذلك، أما إذا وجد إشارة نشير إلى هذا الدليل أو غيره من الأدلة ولم يخالف ينلث الإشارة ظاهر المعنى، أو يحرح عن الصوابط المتفق عليه في تفسير المصوص، فلا مائع عندئذ من الاستفادة من العلوم العقلية ومن الأدلة الفلسفية التي استُدِل بها على وجود الله تعالى أيضاً دليل الحركة، فماذا عن هذا الدليل؟

خامساً: دليل الحركة:

المحركة هي الحروح من القوة إلى لفعل لا لهي آن واحدا (١٠). أو هي انتقال من حير إلى حيز، وهذا الانتقال من لو رم الحدوث؛ لأن الحركة لا تكون من نفس المادة، فالمادة ليس له حركة من داتها، وإلا كان لها قدرة وإرادة، فلا بد لها من سبب حارج عنها يحركها، وهو مبدأ لوجود جميع الأشياء (٢).

إذن قكل جسم مُتَحَرِّكُ لا بداله من مُتَحَرِّكُ حارج عنه، وحركة الأجسام تنتهي إلى واجب الوجود قطعاً للدور والتسلسل، وهذا أمر متفق عليه بين الفلاسفة والمفسرين، وهو ما يفيدنا هما في إثنات وجود الله سبحانه وتعالى ــ فقد رأى الفلاسفة أن لمحرِّك الأول لحركة الأجسام هو الناري ـ عز وجل ـ ولكنه مُحَرِّكُ غير مُتَحَرِّكُ الأول

وأما التماصيل في كيمية الحركة، كالحركة القسرية والطبيعية والنفسية

⁽١) ابن سيا، تسع رسائل هي الحكمة والطبعبات(رسالة في الحدود) ٩١.

 ⁽۲) انظر الرازي أسرار التريل وأموار استأويل ۲۹۹، والسيساموري فرائف القرآن ورغائب الفرقان: ۲ / ۱۸۵، والفاسمي: دلائل الترحيد. ٤٢.

⁽٣) انظر، أرسطو الطبيعة ٢/ ٨٦٥ ترحمة يسحاق س حبين تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي؛ الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة: د/ط ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م، ومسكويه: القور الأصعر ١٤٠ وابن سيد النجاة ٤٢٨

والشوقية، فهذا ليس مكانه، وإن كنت أرى أن هذه التقسيمات لها صنة وثيقة بنظرية القيص عند فلاسفة الإسلام، حيث رأوا أن كل جسم متحرّك قحركته إما من سب حارج وسنعى حركة قسريه، وما من سب في نفس الجسم؟ إذ الجسم لا يتحرك نداته، ودلث السبب إن كان محركاً على جهة واحدة على سبيل التسحير فيسعى طبيعية، وإن كان محرك حركات شتى بإرادة أو غير إرادة، أو محركاً بحركة واحدة بور دة فيسمى نفساً، والملك يتحرك بالنفس حركة شوقية، وذلك أن المبدأ المعارق العقبي لا يرال تفيص منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية، على هيئات نفسانية شوقية تسعث منها الحركات السماوية

وقد سبق أن عرها كيف ربط الكندي بين لحرم والرمان والحركة، فلكل حرم حركة، والرمان هو مقناس الحركة، والجرم والحركة والزمان لا يسبق بعصها بعصاً في الإنية، فهي معاً، والحرم ليس لانهاية له، فإنيته متناهية (*). فالحركة فيما يرى الكندي متناهية، وإذا كانت كذلك فإن هناك قوة حارجة عن الرمان والحرمية عنها انتذأت الحركة، وهذه القوة هي إرادة الله تعالى وقدرته

والدي يهمنا هنا ما ذكره المفسرون عن هذا الذليل، فقد مرهن الرازي

⁽۱) انظر العارائي رسائل العارابي (رسابة في إثبات المعارفات) ۲۰ و(الدعاوى القديمة) ۷۰ والشعرة العمرضية (عيود المحائل) ۲۲ وابن سيد، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (الطبيعيات من عيود الحكمة) ٤، و(رسابة في إثبات البوات وتأويل رمورهم وأمثالهم) ۱۲۸، و سجه ۲۹۱، والإشارات والتبيهات ۲/ ۱۷۹

 ⁽۲) انظر رسائل الكندي الفلسفية (رسائة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم)
 (۲) وانظر مقدمة المحقق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة (۷۵) والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة (۷۵) والدكتور محمد عبد الرحمن مرحاء الكندي (فسفته منتخبات)

على ذلك عند تصيره لقوله تعالى ﴿إِنَّ فِي خَلِقَ الْكَمْوَبِ وَٱلْأَرْضِ وَآلَاَتُهِ الْمُعْلِي وَالْفَلْكِ الْفِي جَنْدِى فِي الْبَعْرِ بِمَا يَمْعُ النَّسَ وَمَا أَرَلَ اللهُ مِنَ السَّمَالِهِ مِن مَلْوَ فَالْمُعْلِي وَالْفَكْلِي الْمُعْلِي الْبَعْرِ وَالْمُعْلِي الْمُعْلِي اللهُ الله الله الله الله الله على المحركة السهيوقية بالغير، فالمحمع بين المحركة تقتضي المسبوقية بالغير، والأزل يباهي المسبوقية بالغير، فالمحمع بين المحركة والأزلية محال، وكذلك إن قس الها كست قس تلك المحركة معدومة أصلاً أو ساكلة فائتلاأت بالمحركة، فإن الابتد، بالمحركة بعد عدم المحركة يقتصي الافيقر إلى ملئر قديم، ليحركها بعد أن كانت معدومة، أو بعد أن كانت ماكنة الله على الماكنة (ا)

ودكر عدد تعسيره لقوله تعالى. ﴿ وَيُحَمُّ اَئِنَ وَالنَّهَا وَالنَّهِا وَالنَّهِا وَالنَّهِا وَالنَّهُ وَالنَّهُ وَالنَّهُ وَالنَّهُ وَالنَّهُ وَالنَّهُ وَالنَّهِ وَالنَّهُ وَالنَّا وَالنَّهُ وَالنَّا وَالنَّهُ وَالنَّالِ وَالنَّهُ وَالنَّالِ وَالنَّالِقُولُ وَلِلْ وَالنَّالِ وَالنَّالِقُولُ وَلِلْ النَّالِقُولُ وَلِلْ النَّالِيلُولُ وَلِيلُولُ وَلِلْ النَّالِيلُولُ وَلِلْ النَّالِيلُولُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّالِ وَاللَّهُ وَاللَّالِيلُولُ وَاللَّهُ وَاللَّالِيلُولُ اللَّالِيلُولُ الللّهُ وَاللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ

 ⁽۱) انظر، مهانیح الحبب ٤ / ۲۰۸، و۱۶ / ۱۰۲، و ۱۷ / ۱۰، وأسرار التعزیل
 وأثوار التأویل: ۲۲۹

يكن بعض الأجسام نقبول بعص الآثار المعينة أولى من نعص، ولما بطن هذا ثبت أن محرَّك الموجودات هو الفاهل المحتار الفادر المبره عن كونه جسماً وجسمانياً، وذلك هو الله تعالى(1).

ثم أنظل أن تكون الحركة طبيعية أو إرادية كما دهب الفلاسفة في تقسيمهم لأنواع الحركات، حيث رأى أن لحركة ليست إلا لأجل المدلر والمقدّر ـ سنحانه وتعالى ـ، يحركها على وفق مشيئته وعلل يطلان حركتها على سنل الطبيعة فقال الأن كل حسم بتحرك بالطبيع عن الشيء، فإنه لا يتحرك بعين تلك الطبيعة إلى غير ذلك الشيء؛ لأن المهروب بالطبع لا يكون مطلوباً بالطبع والحركة المستديرة، وكل حركة وقعت هرباً عن نقطة، فإن عبن ذلك الهرب لا يكون عين طلب تلك النقطة، فعلمنا أن حركات الأفلاك عن ذلك الهرب لا يكون عين طلب تلك النقطة، فعلمنا أن حركات الأفلاك ليست طبعية،

ثم على مطلان حركمه على سميل الإرادة والاحتيار فقال الوهي أيصاً ليست إرادية؛ ودلك أن حركامها إما أن تكون لعرص ممكن حصوله أو ليس كذلك، فإن كان الأول لرم وقوف هذه الحركات وانتهاؤها إلى السكون؛ لأن كل حركة كانت لطلب مقصود، فعند حصول ذلك المقصود وجب انقطاع تلك الحركة، وإن كانت تلك الحركة لأجن عرض غير ممكن الحصول، كانت تلك الحركة عبثاً، والعنث لا يكون دائماً ولا أكثران (٢٠٠٠ وذا بطل أن تكون الحركة طبيعية أو إرادية، فإدن ليست إلا لأحل أن المدير والمقدر القادر الحكيم، يحركها على وفق مشيئته، وليس عندن إلا الإيمان بها على سبيل الإجمال (٤٠).

⁽۱) الظر: معانيع العيب: ۲۰ / ۳.

⁽٢) أسوار التنزيل وأموار التأويل: ٢٧١

⁽٣) أسرار التسريل وأبوار التأويل: ٢٧٢

 ⁽٤) انظر المصدر نسانق ۲۷۲

وقد ذكر الزركشي (۱) (ت ٧٩٤هـ) والسيوطي (۱) (ت: ٩١١هـ) في تفسير الآية السابقة أن تعيرات العالم الأسفل مربوطة بأحوال حركات الأفلاك، وحركة تلك الأفلاك إن كانت بسبب أفلاك أحرى لوم التسلسل، والتسلسل باطل، فوجب ابتهاء الحركات إلى حركة يكون موجدها عير متحرّك، وهو الإله القادر المختار ووصح في رأيهم هذا التأثر بالفلاسعة الدين رأوا أن الحركات تنهي إلى المحرّك الأول الذي لا يتحرك

وكذلك تحدث الشيرازي عن دليل الحركة، فرأى أن التغير والحركة من خواص الأجسام، ودلك يستدعي مؤثراً عير الجسمية المشتركة، يحص بعص الأجسام بها دون بعص، ولا يقال. إن لكل جسم طبيعة حاصة تحركه على الوجه المحصوص، ذلك أن الطبيعة المختصة غبر كافية في إفادة الحركة وتعيينها على هذا الوجه؛ لأن الحوكة انطبيطية تطلب أمراً تسكن عنده طلباً لأقرب الطرق، فهي إدر مستقيمة وحركات الأعلاك مستديرة كما يشاهد، والحركة المستقيمة لا تصلح لأن يحفظ بها وحود الرمان المتصل الذي يستحيل أن تنفصل أجراؤه في الرجود. وكعلك بحركة الطبيعية لا تقتصي مهروباً عنه مطلوباً، ولا تهرب عن مطلوبها، والمستديرة بحلاف ذلك، وليست حركتها إرادية؛ لأمها لو كانت كذلك فلا محالة تسكن هنده. إذن. فهي ليست طبيعية ولا إرادية، وإنما هي حركة شوقية، النفس الناطقة هي علة دورانها، وهي حافظة زمانها من زيادتها وتقصابها، وممسكة عبابها في جادة الحق، ومجرية سفينتها باسم الله في يحر الحقيقة (٢٠٠ . ويُلاحظ أن هذا الكلام موافق لما ذكره الفلاسفة عن حركة الفلك انشوقية، وهذا يدل على تأثره بما قالوه.

 ⁽١) انظر البرهان في علوم القرآل ١ / ٨٥.

 ⁽۲) انظر: الإنقان في علوم القرآن. ٢ / ١٩٨٤

⁽٣) انظر تفسير القرآن الكريم: ٧ (٢٩٢

وقد أشار الطباطبائي إلى الحركة كدليل على وجود الله - عر وجل -، وقد وافق العلاسفة في أن الحركة تبتهي لا محالة إلى محرِّك غير متحرك، وثابت عير متعبر بذاته، وهو الله عز اسمه(۱)

وقول العلاصعة ومّن اتعهم من المهشرين بأن الله تعالى هو المحرّك للمالم من عير أن يتحرّك، فيه مجالمة لمطهر الآيات الكريمة التي أثبت لله تعالى المجيء والدهاب، كقوله تعالى ﴿وَدَنَ رَبُّكَ وَالْمَلُكُ صِمّاً صَمّاً ﴾ [المجر المعارية المعارية المعارية وقد وافق حمهور المعارية الله شعالي المحركة على الله تعالى محال، قال الرازي واعلم أنه ثبت بالدليل المقدي أن الحركة على الله تعالى محال؛ لأن كل ما كان كذلك كان حسما، والجسم يستحيل أن يكون أرئياً، فلا مد فنه من التأومل، وهو أن هذا من باب حقف المصاف وإقامة المعناف الده مقامه، ثم ذلك المضاف ما هو؟ فنه وجوه (٢) ومن هذه وثانية ذكرها الرازي الحدها وحاء أمر زبك بالمحاسبة والمجازاة وثانية وجاء قهر زبك وثالثها وحده علائل آيات زبك الأن هذا يكون يوم القيامة، فحمل محيثها مجيئاً به تعجيماً لشأن ثنك الآيات ورايعها وجاء طهور زبك؛ لأن معرفه الله تصير في ذلك اليوم صرورية، فصار ذلك كظهوره وتجليه للخلق . . . إلح (٢)

وقال المرطبي ﴿ وقيل إتيان له تعالى محيته لفصل الفصاء بس حلقه

انظر الميران في تعبير القرآن، ٧ / ١٩٢

⁽٢) معاتيح العيب ٢١ / ١٧٤

⁽٣) انظر المصدر السابق ٣١ / ١٧٤ و بطر الرمحشري الكشاف ٤/ ٧٣٩، والمقرطي الجامع الأحكام بقرآب (٥٥/٢٠) و ببيضاوي أبوار التبريل وأسرار التأويل، ٩ / ٤٩٣، والميسابوري عرائب الفرآك ورعائب الفرقال ٤٩٣،١١ والميسابوري عرائب الفرآك ورعائب الفرقال ٤٤٠/١، و تشوكائي ٥ / ٤٤٠).

في موقف القيامة وليس مجيئه تعالى حركة ولا التقالاً ولا زوالاً؛ لأن ذلك إنما يكون إذا كان الجائي جسماً أو جوهراً والذي علمه جمهور أثمة أهل السنة أنهم يقولون يجيء وينرل وتأتي، ولا يكيفون؛ لأنه ليس كمثله شيء(١).

وأرى أن هذه من الآبات المتشابهة التي يحب أن نؤمن بها كما وردت، وسيأتي في منحث الصعات المريد من المنافشة في هذه المسألة إن شاء الله ثعالى.

عهذا هو دليل الحركة، وخلاصته أن حركة الأحسام متناهية إلى الخالق _ سبحانه وتعالى _، الذي ابتدأ حركتها بعد عدم، وبعد هذا العرص لبعض أدلة وجود الله تعالى لم أز في عموم عرض المعسرين لها معارضة للقرآن الكريم، وإن كان في كلامهم برعة عقلية وفلسقية، فليس في دلك حرح، فإن العقل والشرع لا يتمارضان، وقد حشا الشرع على البطر، لنرى آيات الله تعالى في الأفاق وفي الأمس كما قان _ سبحانه وتعالى _: ﴿ سَرُبِهِمْ مَانِيًا لَهُمْ أَنَهُ لَلُقُ أَوْلَمْ يَكُفِ رَبُيكَ لَمُمْ عَلَى البطر، المقلق مَن الأفاق وفي الأمس كما قان _ سبحانه وتعالى _: ﴿ سَرُبِهِمْ مَانِياً لَهُمْ اللهُ اللهُ اللهُ الله الله المهال المعلى المعالى المعلى المعالى على المعالى المعالى

وعلى أية حال فهده المسألة - أعي البرهنة على وحود الله تعالى - من المسائل التي أثارتها العلسمة، وكانت متصدرة أنحاثها الإلهبة، ونحن المسلمين لم نشغل أنهسا بهده المسأنة كثيراً ا ذلك أنا صدقنا بنبوة سيلنا محمد وبالكتاب الدي أثرِن عليه، وقد أحبرنا هذا النبي الكريم وجود الله تعالى، وقد وافقت دعوته ما فطر عليه المحلق ولكن هذا لا يعنع

⁽١) الجامع لأحكام لقرآن: ٧ / ١٤٥

من الاستدلال على وجود الله _ عر وجل _ إن أنكر منكر وجوده وإن كان وجوده _ سمحانه وتعالى _ مركوراً في نموس الناس، بل في نفوس الخلق جميعاً، قال أحد الباحثين. احعلوا من البرهبة على وجود الله معضلة كبرى، وهي في الحقيقة من أيسر البرهبائيل نعن أيسرها لدورانها على معان غاية في المساطة (1)

ولهذا لا بريد أن بشعل أعسا كثيراً بالجدل والنقاش حول أقصلية هذه الأدلة وأجداها في تنصير الإنسان بوجود الله - عز وجل -، فالناس تحتلف مشاريهم وتتقاوت عقولهم، فهناك مَنْ يهتدي بقطرته، وهناك مَنْ يهتدي بالنظر في الحكمة المترتبة في هذا الكون، وهكذا ومن هنا بكرر ما دكره أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمصان النوطي أنه لا يُسْتَعنى بواحد من هذه الأدلة عن الباقي، فإن هذه المسألك مر فهرمد إلا عند الحاجة إليها، وعندي تكون مطنباً شرعياً الأن القرآن الكريم يلهت عظرنا دائماً إلى تحكيم موارين العقل التي هي منحن إحماع وتقدير من أولي الألباب في كل زمان ومكان ".

ومعد الحديث عن أدلة وجود لله _ عر وجل _، مشرع بالحديث عن صفاته _ سبحانه وتعالى _، ودنك في المصل التالي:

 ⁽١) يوسف كرم الطبيعة وما بعد عطبيعة ١٤٤ دار المعارف بالقاهرة داط دات

 ⁽٣) انظر، العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر ١٤٠ مطبعة حالد بن الوليد بدمشق ط٣
 / ١٤١٠هـ



ولِمُصُّلُولُنَّاتِ الاسماء والصفات الإلهية



تعد هذه المسألة من أهم المسائل الإلهية لتي شعلت الكثير من علماء هذه الأمة على مدى قرون، وأثارت بينهم خلافات ومزاهات، وما ران أثرها يشغل الكثير من الدارسين والماحثين، ولو انبعنا المنهج القرآني في حديثه عنها لما أصعما الجهد والوقت في هذه المسألة القائمة على الغيب، الذي يبغى على المسلمين الإمان به كما أحر القرآن الكريم والسنة المطهرة،

وقد تشعبت الآراء في هذه المسألة، والذي يعنين من ذلك كله هو معرفة الأثر الفلسفي في كتب التمسير، سواء كان ذلك الأثر مفولاً عند بعض المقسرين، أو مودوداً، أو مدكوراً دوب إشارة إلى قوله أو ردّه.

والمفسّرون لم يكونوا بمناى عن هذه المسألة، وخاصة إذا علمنا أن القرآن الكريم قد ذكر لله ـ عر وجل ـ الكثير من الأسماء والصفات، فكان من الصروري تفسير تلك الأسماء والصفات المذكورة في القرآن الكريم، يبد

أن بعصهم لم يكتف بالتفسير الطاهر للآيات الكريمة، بل حاض في تأويلها حتى وصل الأمر ببعضهم إلى التأثر بالفلسفة، وهذا ما سيكشفه البحث إن شاء الله تعالى

وهي البداية أبين ـ باحتصار ـ رأي الفلاسفة في هذه المسالة، لتعرف مدى تأثر المفسّرين بآرائهم:

رأي القلاسقة:

صفات الله عروحل عد بقلاسفة تدور حول الوحدة والنساطة، حيث رأوا أن واجب الوجود لا قصل له، ولا جيس، ولا حدَّ، ولا صد، ولا يجسم، ولا مندة في حسم، ولا صورة جسم، ولا قسمة له في الكم، ولا في المداولا في القول، فهو بنيط من كل وحه (۱) ولهذا رأوا أن صفاته ـ سبحاله وتعالى ـ هي عين تَاتُهُ (١)

ولكن هذه الساطة لا تعني - عندهم - أن لا يُسلب عنه وجودات، ولا تقع له إصافه إلى وحودات، حيث إن لكل موجود من الموجودات، نوعاً من الإضافة والنسبة، فالإضافات الإيجابية والسلبية من لوازم الدات، توجد بعد وحود الدات، وليست مقومة للدات، ولا أجزاء لها، ولا تتكثر في ذاته، وإن تعايرت فتتعاير بإضافات يُلحقها لذهن بداته، فإذا اقترن المعنى بإصافة أو بسلب إصافة، كان عيره، وهذا لا يمنع ولا يخدش في الوحده

⁽¹⁾ انظر الكندي رسائل الكندي المنسمية (كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في العلمعة الأولى) ١٦٠، والعارابي رسائل لفارابي(كتاب المعصوص) ٤، وآراه أهل المدينة الفاصلة ٨، وابن سنا: الشماء(الإلهيات) ٢ / ٢٥٤، والنحاء 17٧٤، وابن طفيل: حي ابن يقطال ٩٧.

 ⁽٣) انظر ابن سيما «لرسالة العرشية، ٧» والسهروردي هياكن النور ٢١ مطبعه «لسعادة بالقاهرة: ط١/١٣٣٥هـ

والبساطة (١). قصفة القلم مثلاً ترجع إلى سبب العدم عنه أولاً، وإلى نقي السبية ونفي الأول عنه ثابيًا، وأما الإصافة فككونه حالقاً مصوّراً، وجميع صفات الأفعال، وأما المركب منهما فكونه مريداً قادراً، فإنهما مركبان من العلم والإضافة إلى الحلق (٢) إدن فيمكن القول؛ إن الصفات عنه الملاسفة على صربين إما صفات ثبوت كالعدم والقدرة، وإما صفات سلب كشرهه عن صفات الجسمانية ولواحقه، وقد صرّح بهذا الله طفيل (٢)

وقد ذكر ابن سيسا عند تعسيره لقوله تعالى ﴿ فَلْ هُوَ اللّهُ أَحَدُهُ اللهِ البحصة السيطة لا يمكن أن بعير عنها بشيء سوى أنه هو، إشارة إلى كلمة ﴿ هُوَ ﴾ في لايه السابقة، ولما كان لا بد من تعريفها بشيء من اللوازم، فعقب بذكر أقرت الأشياء لروماً له، وهو الإلهية البحامعة للارمي السلب والإبحاب أنه إشارة إلى أسم الجلالة ﴿ الله ﴾ . قواجب الوجود هو هو لذاته، وتلك الهوية والمخصوصية معنى عديم الاسم، لا يمكن شرحه إلا بلوازمه، واللوازم صها إصافية ومنها سلبية، فانتساب فيره إليه إصافي، وكونه غير مسبب إلى غيره سبي، ولما كانت الهوية الإلهية مما لا يمكن أن يعبر عنها لجلالتها إلا بأنه هو هو، عقب قوله بذكر «الله»، ليكون عدا اللفظ «الله» كالكاشب عما دل عبه لفظ هو، وهو كالشرح لللك (١٠).

ورأى اس رشد أن كون الدات بواحدة دات صفات كثيرة مضافة أو

 ⁽۱) انظر، اس سيا الشعاء (الإلهيات) ۲ / ۳٤۳، والهداية، ۲۷۲ تحقيق للكتور محمد عبده مكتبة الهاهرة الحديثة، ط۲ / ۱۹۷٤م

⁽٢) انظر، الرسالة العرشية، ١٧ ٨

⁽٣) انظر: حي بن يقظان: ٩٧.

 ⁽٤) تعمير صورة الإخلاص ١٠٦، تحقيق لدكتور حس عاصي: صعن كتابه التفسير
 القرآني واللغة الصوفية في قدمة ابن سيه

مسلوبة، من غير أن تكون تلك الدات متكثرة بتكثر تلك الصفات، فذلك أمر لا يُنْكَر وجوده، وإدما الدي يمتنع هو وجود واحد سيط دي صفات كثيرة قائمة نذاتها، وبحاصة إن كانت تلك الصفات موجودة بالفعل، وأما إن كانت بالقوة مليس يمنع عبد الفلاسفة أن يكون الشيء واحداً بالفعل كثيراً بالقوة (1).

وبهدا محد أد ابن رشد يدهب مدهب أسلامه العلامفة في شأن الصفات^(٢) وقال السهروردي: أو مصفات التي هي صفات كمال، كلها راجعة إلى دانه، وله صفات سلية ورصافية، وأما الكثير في داته فممتنع، وهذا ما يتأتى أن يحفظ به قاعدة العشائين، وليس فيه محالمه للحق،

معم إنها قاعدة المشائير لتي حافظوا عديها، ولكن ليست موافقة للعق كما يرون، ذلك أن حديثهم عن وحدة البيات يؤدي في المهاية إلى مفي الصفات، وملاحظ أن هذا الرأى عريب من رأي المعترفة في الصفات كما قال الغزالي (3).

وإن كان فلاسفة الإسلام متأخرين عن المعتزلة عير أن هذه الفكرة هي فكرة فلسفية، أشار إليها أفلوطين من قبل، وقد رأى أستاده الدكتور حسن الشافعي أن هذا التصور لصفات واجب الوجود الذي يتميز بالوحدة والبساطة والحيرية من كل وجه، يظهر فيه المصدر الأفلوطيني بكل وصوح (٥)

⁽١) - انظر: تهاقب التهادت: ٢ / ٤٩٧

⁽٢) - الطواء الذكتور محمود قاسم العينسوف المفتري عليه إبن رشد ١٠٧

 ⁽٣) كتاب العشارع والعطار حات ضمى محموعة في الحكمة الإلهية ٨٨٨.

⁽³⁾ انظر تهادت العلاسمة: ٣٠٩

 ⁽٥) انظر النيار المشائي في المسعة الإسلامية. ٩٦. وقد تحدث الدكتور عسان حالد
 عن وحمدة الباري تعالى ويساطته عبد 'فنوطين انظر كتابه أقلوطين رائد الوحدانية
 ومنهل القلاسفة العرب: ٣٣ وما تعدها

قال أفلوطين (ت: ٢٧٠م ثقرياً) العمن أراد أن يصف الباري تعالى فلينف عنه جميع الصفات، ولنجعله حيراً فقط، فأما الحير الأول فهو السيط المفيد الخير حميع الأشياء، ولبس في الباري تعالى صفة من صفات الأشياء، وهو فوق الصفات كلها؛ أنه عنة الصفات الأشياء، وهو فوق الصفات كلها؛ أنه عنة الصفات الم

هذه حلاصة رأي الفلاسمة في المسأنة، وفيما يلي نبين آراء بعض المفسرين اللين قبلوا رأي الفلاسفة أو ردوه.

راي المفشرين:

دكر كلَّ من الرازي والبيسانوري أن الفلاسفة قد أنكروا أن يكون لله تعالى بحسب داته المخصوصة سم، ودليل الفلاسفة على دلك أن حقيقته سبحانه وتعالى . لما كانت عير أهركة للشي النتة، فكيف يوضع له اسم مخصوص نقاته، وما الفائدة من ذلَّبُ؟ فشت آن هذا البوع من الاسم مفقود، وأنه ليس لتدت الحقيقة اسم، نل له لوازم معرفة، وتلك اللوارم هي أنه الأرلى الذي لا يرول، وأنه الواجب الذي لا يضل العدم (٢)

وكان ردَّ البيسانوري و،ضحاً عنى رعم العلاسفة بأنه ليس لحقيقة الساري مسبحانه وتعالى - اسم، ودلث بحلاف الراري الذي أكثر من ذكر المقدمات العقلية دون نتيجة واضحه تبين موقفه من هذه المسألة، قال البيسابوري: «لا ريب أن الإدراك النام عارة من الإحاطة النامة، والمحاط لا يمكن أن يحيط بمحيطه أبداً، وأنه تعالى بكل شيء محيط، فلا يدركه

 ⁽١) الذكتور عبد الرحس بدوي، مقتطفات من التباع الحامس من تساهات أطوطين
 (رساله في العلم الإلهي مسبوبة إلى أعارابي) ١٨٣ صمى كبانه أطوطين عنقا العرب (بصوص حققها وقد لها) دار الهضة العربية بالقاهرة ط٢/١٩٦٦م

 ⁽۲) انظر انظر الراري معانيح العيب ۱/۱۳۱ والبيسانوري عرائب القرآن
 ورغائب المرقان: ۱/ ۱۱۸

شيء مما دونه كما ينبعي، إلا أن وضع الاسم للدات لا ينافي عدم إدراكه كما يتبعي، وإنما ينافي عدم إدراكه مطلقاً، فيجوز أن يقال: الشيء الذي تدرك منه الأثار واللوارم مسمى بهد لنقط وأيضاً إذا كان الواضع هو الله تعالى، وأنه يدرك ذاته لا محانة على ما هو عليه، فله أن يضع لذاته اسماً مخصوصاً لا يشاركه فيه غيره (١٠).

وأما الراري فقد دكر أن الحوص في هذه المسألة مسوق بمقدمات عالية من المساحث الإلهية الأولى؛ أنه تعالى محالف لنحلقه، بذائه المخصوصة لا لصفة الثانية. أنه تعالى ليس نجسم ولا جوهر الثالثة أما لا تعرف داته المحصوصة، ويدل على ذلك وجوه.

الوجه الأولى أما إدا رحعنا الى عقولما لم مجد من معرفة الله تعالى إلا أحد أمور أربعة إما العلم مكونة موجوداً، وإما العلم مدوام وحوده، وإما العدم مصفات الجلال، وهي الاعتبارات السديه، وإما العلم يصفات الإكرام، وهي الاعتبارات المحصوصة معايرة لكل واحد من هذه الأربعة، قثبت أن حقيقته المحصوصة عير معلومة لأحد

الوجه الثاني أن الاستقراء التام يدل على أنا لا يمكد أن نصور أمراً من الأمور إلا من طرق أربعه أحدها الأشياء التي بدركها بإحدى الحواس الحمس، وقانيها الأحوال التي بدركها من أحوال أدداننا كالألم واللدة. وثالثها الأحوال التي مدركها بحسب عقوما مثل علمنا بحقيقة الوجود والعدم والوجوب والإمكان ورابعها الأحوال التي يدركه العقل والمخيال من تلك الثلاثة، فإذا ثبت هذا وثبت أن حقيقة الحق ـ عر وحل ـ مغايرة لهذه الأقسام، ثبت أن حقيقته عير معقولة للحلق (*)

⁽١) عرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١١٨ / ١١٨

⁽٢) مقاتيح القيب: 1 / 119

وبعد هذه المقدمات ذكر رأي نفلاسهة السابق، ثم رأى أنه إذا كان وضع الاسم لتلك المحفيقة المحصوصة ممكم وجب القطع بأن ذلك الاسم أعظم الأسماء، ويُرَجِّح أن يكون اسم بنه الأعظم هو الله الله ورأيه هذا لا يدل على أن للذات الإلهية اسما أم لا، وإسم دلَّ على مجرد إمكان أن يكون لتلك الذات اسم، وهذا موضع تردد من الواري، قدم يجزم برأي واضح في هذه المسألة

ونجد أن البيضاوي قد وافق الفلاسفة في أن الدات الإلهية من حيث هي لا يمكن أن يدل عليها للفظ فقال العثان من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقي أو عيره عير معقول لعشر، فلا يمكن أن يدل عليه للفظ، ولأنه لو دل على محرد داته لمحضوصة لما أفاد ظاهر قوله ـ سبحانه وتعالى ... ﴿ وَهُو الله في السَّمَوانِ فَي الأَرْسُ الله للأنسم ١٢ . معنى صحيحاً ١٠٠٠ وقد أوّل هذه الآيه في موضعها في سووه الأيشام بأن الله ـ عر وحل ـ هو المستحق للعبادة في السموات وفي الأرض (١٠٠)، وعلى هذا يكون اسم الله مشتقاً ووصفاً للدات، وأكد ذلك نقوله الوالأطهر أنه وصف في أصله، لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في عيره، وصار له كالعلم مثل الثريا والصعق، أحري محراه في إجراء الأوصاف عليه، وامتناع الوصف به، وعدم تطرق احتمال الشركة إليه ١٠٠١ .

وقد كفاما الألوسي مؤومة الرد على اسبضاوي، حيث قال: «والإمام السيضاوي مع أن له الهد البيضاء في التحقيق، لم يشلح له صبح هذا القول،

⁽۱) انظر المعدد السابق: ۱ / ۱۲۲

⁽۲) أبوار التنزيل وأسرار التأريل: ١ / ٣٥

⁽٣) انظر: المصدر السابق: ٢/ ١٩٠

⁽٤) أنوار النبريل وأسرار التأويل: ١ / ٣٥

وهو لا يحتاج إلى النظر الدقيق (١) ورأى أن اسم الله هو الاسم الأعظم الموصوع لذاته تعالى المخصوصة لجامعة لسائر الصمات وقال: وهدا الذي عليه أكابر المعتبرين، ومن الأدنة التي ذكرها على أن اسم الله اسم علم موضوع لداته ـ سحانه وتعالى ـ

أولاً: أنه يوصف ولا يوصف نه، لا تقول. شيء إله، وتقول إله واحد صمد.

ثانياً. أن صفاته لا بدالها من موضوف تجري عليه، وإلا يقيت غير جارية على اسم موضوف بها، وهذا مجال(٢)

وقال محمد رشيد رضه . «ومما يترتب على قول» إن لفظ الجلالة «الله» عَلَمٌ يوصف ولا يوصف به على أسماء الله الحسن صفات تجري على هذا الاسم العطيم، ولكونها صفات وُصِفَتْ بالحسني»(٢٠).

ودكر الألوسي عند مفسيره لقوله تعالى ﴿ وَلَلَ هُوَ اللّهُ أَحَاتُ ﴾ [الإحلاس ١] أن اسم الله عَلْمٌ على الدت الواحب الوجود، ودكر أن هذا مذهب حمهور الأشاعرة وعيرهم، حلاها للمعترلة، حيث قالوا إن أحداً لا يعلم داته تعالى المخصوص محصوصية حتى يوضع له اسم، وإمعا يُعْلَم بمعهومات كلية منحصرة في فرد، فيكون اللفظ موضوعاً لأمثال تلك المعهومات الكلية، فلا يكون اسم الله غنماً. ويُردُ عليهم بأن الله تعالى عالم بحصوصية ذاته، فيجوز أن يصع لداته لعطاً يكون غلماً (١).

⁽۱) روح المعاني: ۱ / ۲۰,

 ⁽٢) انظر المصدر السابق ١ ٥٩ وها بعدها وهده الأدبة دكرها الرمحشري هي تفسيره: راجع: الكشاف: ١٦ / ١٦

⁽٣) - تأسير المنار : ١ / ٥٥

⁽٤) - الظر: روح المعاني. ١٥ / ٥٠٩.

وقد وافق الشيراري الفلاسفة في أن وصع الاسم المخصوص للذات مع قطع النظر حن النسب والإضافات . غير متصور أصلاً الا لما قيل الانه ذاته من حيث هي غير معقول لمشر فلا يمكن أن يدل عليها بلفظ الذي على ذلك أن أسماءه تعالى توقيفية ، فيجور أن يضع هو لداته المقدسة اسماً ويكفي فيه وضع الاسم تعقل المسمى بوجه يمتاز عمد عداه ابل لأن الغرض من وضع الألفاط ليس إلا الدلالة على المعاني الدهنية الدالة على الحقائق الحارجية الدالة على المحافظ اعتبار المدرجية الدالة على المحققة الحارجية حاصرة عبد المخاطب سقط اعتبار المشاهدة ، ولما لم يتضوّر لحقيقة الباري صورة دهنية مطابقة لداته فلا يمكن الدلالة عليه بالألفاط الدالة على الصورة الدكنية المطابقة لداته فلا يمكن الدلالة عليه بالألفاط الدالة على الصورة الدكنية المطابقة لداته فلا يمكن الدلالة عليه بالألفاط الدالة على الصورة الدكنية المطابقة لدا ولهذا فلا اسم

ثم لاحظ الشيراري أن هذا التعبيل يثير إشكالاً فاستدك فاثلاً • فإن قلت الاشبهة في أن للعلوم والصور الدهبية دلالات على المعلومات والأعبان الحارجية وإن لم يحصر الأمر الحارجي والعلم بها لا يتوقف على حصورها، وأيضا لا شك أن الأحكام الخبرية لبست كلها جارية على مجرد الصور العقلية، وإلا كانت القضايا كلها دهبيات، فلم يبق قضية حقيقية أو حارجية، فللحكم على الشيء لا بد من إدراكه (١)

وحلاصة ردَّه على هذا الإشكان أنه لا يبكر أن للصورة العقلية دلالة على الشيء الخارجي يوحه من الوجوه، لكن هذه الدلالة على الأمر الخارجي بهويته المخصوصة لا يمكن إلا نعد العلم الحصوري به، والعلم

⁽١) الطر: تمسير القرآك الكريم: ٥ / ٢٧،

⁽٢) المصدر السابق: ٥ / ٢٨

الحضوري بالله تعالى غير معقوب للحنق، ولهذا لا يمكن وصع الألفاظ بإزاء حقيقته المقدسة (1) ورأى أد ما ورد من ألفاظ الأسماء والصفات هي بعوت كمالية، أو إصافية، أو سلية، وأن اسم الله هو اسم علم جامع للصفات الكمالية بأسرها (1).

وبالاحظ أن ما قاله القلاسفة، و سيضاوي والشيراري من المصيّرين، هو تحكم فوق طاقة البشر، لا يليق بجلال الباري ـ سبحانه وتعالى ـ، ومخالف لصريح القرآن الكريم والسنة المطهرة، حيث سمى الله تعالى نفسه بأسماء كثيرة، فيحب أن نؤمن نها كما أجر عن نقسه، ومن هذه الأسماء ما حاء في قوله تعالى ﴿ هُوَ اللَّهُ ٱلَّذِي لَا إِلَهُ إِلَّا هُوَّ عَلِمٌ ٱلْمَتَبِ وَٱلشَّهَدَةُ هُوَ ٱلرَّحْمَانُ ٱلرَّحِيدُ ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْمُذُوسُ ٱلسَّلَمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلمُهَمِّسَ ٱلْعَرِيرُ ٱلْحَتَارُ ٱلْمُنْحَيِّمُ مُبْحَدًا ٱللهُ عَمَا يُشْرِحُونَ ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْحَالَقُ الْمَارِئُ الْمُصَوِرُ لَهُ الْأَسْمَاهُ الْخُسْمَ يُسَيِعُ لَمُ مَا فِي السَّمَاوَتِ وَالْأَرْمِينُ وَهُوَ الْعَرِيلُ لَغُكِيْدُ ﴾ (الحشر ٢٤-٢٤] فقوله تعالى ﴿ لَهُ ٱلأَسْمَآةُ لَلْمُسُونَ ﴾ صريح في أن ما دُكِر أسماء لله تعالى، وقال تعالى أيضاً. ﴿ رَبُّهِ ٱلْأَسَّمَآتُهُ لَلْسُنَّىٰ فَأَدْعُوهُ إِيَّا وَدَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلْجِدُونِكَ فِي أَسْمَنْهِمِ سَيُحْرَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ الاعسر ف ١٨٠] وقسد وورد في الحديث الشريف قوله ١٠٪ ﴿إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَيَشْعِينِ اسْمًا مِائَةً إِلاًّ وَاحِدًا مِنْ أَخْصَاهَا دَخَلِ الْحِبَّةِ)(٢). ربي هد دليل على أن أسماء الله تعالى توقيقية(٢٠)، قال النسمي. ومن الإلحاد في أسمائه تسميته بالمجسم والجوهر

⁽١) انظر: تفسير القرآد الكريم، ٥ / ٢٨

⁽Y) انظر: المصدر السائق ٥ / ٣٠ وما يعدما

 ⁽٣) أحرجه الإمام البحار في صحيحه عن أبي هريزة رضي «له عنه كتاب الشروط پاپ
 ما يحوز من الاشتراط والشيا في الإقرار و لشروط التي يتعارفها الباس بينهم

⁽٤) أنظر القشيري: نطائف الإشارات ٢/ ٢٧٧ تحقيق سعيد فطيعة المكنية =

والعقل والعلة^(١).

ولكن الراري فرَّق بس إطلاق الاسم على دات الله تعالى في حال الدعاء، وإطلاقه لبيان الأمر، فرأى أن في حالة الدعاء يلتزم بالأسماء التي وردت في الشرع، ولا يجوز مجاورته، بحجة أن السلف كانوا يقولون، بالله، با رحمن، با رحبم، إلى سائر الأسماء الشريقة، وما رأينا ولا سمعنا أن أحداً يقول. يا دات، با حقيقة، با معهوم، يا معلوم، فكان الامساع عن مثل عده الألفاط في معرض النداء والدعاء و جباً لله تعالى، وأما في حال بيان الأمر، وعيت أنه _ سحانه وتعالى - في نفسه فات، وحقيقة، وثابت، وموحود، وشيء، فهو كذلك من غير شك ولا شهة (1)

إدن والأسماء عنده توقيها في حاله الدعاء والنداء، أما في معرض البيان والشرح فلا مادع عنده مي ذكر أسماء أحرى، إن كانت تعد المعنى اللائق مائة تعالى، كالحقيقة وأنذات ولعل الرزي أزاد بهده النفرقة أن يعطي لمسه المشروعية في استعمال المصعبحات الملسفية التي أطلقوها على الباري ـ سنحانه وتعالى ـ، كواحب الوجود، والمندأ الأول، وعير ذلك

وقد تحدث بعص المعسرين عن الاسم هل هو نفس المسمى أم عيره (٣) وهذه مسألة خارجة عن محل هذا البحث، لأنها مسألة كلامهة جدلية، والخوص فيها . كما ذكر الراري ـ يحري مجرى العنث، وذلك أنه إن

الموقیقیة بالقاهرة د/ط د/ت و لبعوي، معادم التسریل ۲ / ۲۱۸, و الآلوسي
 روح المعاني: ۵ / ۱۱۳

 ⁽۱) انظر: مدارك الشريل وحقائق النأويل: ۲ / ۸۸

⁽٢) الظر مفاتيح العيب: ١٥ / ٧٣

 ⁽٣) انظر القرطبي، الحامع لأحكام القرآن: ١ / ١٠١، والبيسابوري: غرائب القرآن
 ورعائب لمرقان: ١ / ١١٦، والألوسي: روح المعاني: ١ / ٥٥

كان المراد بالاسم هذا اللفط الذي هو أصوات متقطعة وحروف مؤلفة، فالعلم الضروري حاصل أنه غير المسمى، وإن كان المراد بالاسم ذات المسمى فهذا يكون من باب يبصاح الوصحات وهو عث، فثت أن البعوض في هذا المبحث على جميع التقديرات يحري مجرى العدث أن قال الطباطباني "وقد شاع النزاع بين المتكلمين في الصدر الأول من الإسلام، في أن الاسم عين المسمى أز غيره، وطالت المشاجرات فيه، ولكن هذا البوع من العسائل قد انصحت اليوم .تصاحاً ينفع إلى حد الضرورة، ولا يحوز الاشتعال بها مذكر ما قبل وما يقال فيها، والعناية بإنطان ما هو الباطل، وإحقاق ما هو الحق فيها، فانصفح عن ذلك أولى (1)

هذا فيما يتعلق بأسمائه ـ سبحانه وتعالى ـ، أما ما يبعلق يصفانه، فقد ذكر الراري والبسابوري أن الفلاسفة أنكروا قيام الصفات بالداب، قالصفات عندهم ـ هي عين الذات، وحجتهم في ذلك أن الواحب لداته لا يكون إلا واحداً، فإذا كان الإله هو مجموع الذت والصفات فحيثة يكون الإله مجراً مقسماً، وذلك بعيد عن العقل الأن كن مركب ممكن لداته لا واحب (٢)

ودكر القرطبي أن الصفات كلها معان وحودية أرثية رائدة على الذات، قال: وذهب الفلاسفة والشيعة إلى نفيها، تعالى الله عن قول الرائعين وإبطال المنطلين⁽¹⁾ وهذا الحكم فيه معالاة، فإن الفلاسفة والشيعة لم يتحالفوا

^{(1) -} انظر، مفاتيح العبب 1 / ١١١

 ⁽۲) انظر، الميزان في تصير القرآل: ۱ / ۳۰، وراجع محمد رشيد رضا: تقسير الممار ۲
 ۱ / ۶۶

 ⁽٣) انظر الرازي: معانيج العيب ١ / ١٣٧ و ليسابوري غرائب القرآن ورهائب الفرقان: ١ / ١٢٥.

⁽²⁾ انظر الجامع الأحكام القرآل ٢ / ٣٠٣.

جمهور المسلمين في إثباتها، وإنما حالعوهم في تكييف هذه الصمات، وسيتبين لنا ذلك هند تفصيل القول فيها.

وذهب الراري إلى أن الصفات رئدة على الدات، دلك أن المفهوم من هذه الصفات إما هو نفس المفهوم من ذاته أو ليس كدلك، والأول باطل لوجوه "

أحدها: أنه يمكن العدم بكونه موجوداً مع الذهول عن كونه قادراً وعالماً، وكدلك يمكن أن يعدم كونه قادراً مع الدهول عن كونه خالماً وبالعكس، فيمشع أن يكون علمه وقدرته نفس تلك الذات، وهذه التفرقة فمرورية بدهية، فقول دات الله ذات، خير قوك ذات الله عالمة قادرة.

ثانيها: كونه تعالى قادراً يؤثر في وجُوعُ المقدور، أما كونه عالماً فلا يؤثر، فلك دلك على المعايرة بين المنه والقدرة، ومن ثُمَّ فهماك معايره ساللذات والصفات (١).

ورأى الراري أن الصعات على قسمين صغات الجلال، وصفات الإكرام، أما صفات الجلال فهي سلوب، كغوله أبه لبس مجوهر ولا جسم ولا كذا ولا كذا ولا كذا والما صفات الإكراء فهي ثبوت، وأشرف الصفات الشوتية اللذالة على الكمال والجلال صعان، امعلم والقدرة، ولهذا وصف الله تعالى تفسه مهما فقال ﴿ وَقَهِ عِبْ السَّمَرَتِ وَالأَرْضِ وَإِلَتِهِ يُرْجُعُ الْأَمْرُ كُلُمُ فَاعْبِدَهُ وَوَلَيْهِ بُرَجُعُ الْأَمْرُ كُلُمُ فَاعْبِدَهُ وَوَلَيْهِ بُرِجُعُ الْأَمْرُ كُلُمُ فَاعْبِدَهُ إليه بقوله : ﴿ وَهَا رَبُّكُ مِتَعِلٍ عَمَّا تَصَلُونَ وَالْأَرْضِ وَالله المقدرة فأشار إليه بقوله : ﴿ وَيَقِدِ غَبْتُ الشَّمَونِ وَالْأَرْضِ ﴾ وأما صفة القدرة فأشار إليه بقوله : ﴿ وَإِلَيْهِ بُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُمُ ﴾ وأما صفة القدرة فأشار إليه بقوله : ﴿ وَإِلَيْهِ بُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُمُ ﴾ وأما صفة القدرة فأشار إليه بقوله : ﴿ وَإِلَيْهِ بُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُمُ ﴾ (٢)

⁽۱) انظر: مدينج الغيب: ۱ / ۱۳۷، و٤ / ۱۸۸

⁽٢) انظر ، مقاتيح العيب: ١٨ / ٨٣.

وكذلك استدل على هذا النقسيم بنصفات إلى سلبية وإضافية بقوله تعالى: وتُلُّ هُو الله أَحَدُهُ الإحلاس ١١ عقوله ﴿ فته يدل على مجامع الصفات الإصافية الشوتية ، وقوله ﴿ أَمَدِهُ يدر على محامع الصفات السلبية (١) وقد ذكر هذا الرأي كلُّ من البضاوي (٢) والبسابوري (٣) والآلوسي (٤)

وكدلك استدل أمو السعود(") و لآلوسي ""، على هذا التقسيم للصفات بقوله تعالى ﴿ سُنْحَنَ رَبِّ آلِينِ عَنَّ يَصِفُوك ﴿ وَسَدَمُ عَلَى آلْمُرْسِينِ ﴿ وَالْحَمَدُ يَقُو رَبُ ٱلْمُلْيِينَ ﴾ إشارة إلى وضفه ـ عز وجل مصفاته الكريمة مشوتية بعد السبه على اتصافه تعالى مجميع صفاته السلبية.

إدن مالصمات الإلهية عبد هؤلاء المفسرس على قسمين صفات شوت، كلعلم والقدرة، وصعات سلب، كشزهه عن صفات الجسمانية ولواحقه (٨) وهذا يدن على موافقهم للملاسفة في تفسيمهم للصفات، في حين حالموهم في جعل الصفات عين الدات، حيث رأوا أن الصفات وائده على الذات، كما سيأتي تفصيل هذا في المبحثين التاليين إن شاء الله تعالى. وعقب ابن تيميه على هذا التقسيم بقوله قومن الناس مَنْ يحسب أن

⁽١) - انظر ، معاتيج العيب ، ٣٢ / ١٨٠

 ⁽٢) انظر أنوار الشريل وأسرار التأريل ٥ / ٤٩ه

⁽٣) انظر: غرائب الفرآن ورعائب العرفان: ١١ / ٩٥٥

⁽٤) انظر روح المعامي، ١٥ / ١٠٥

 ⁽٥) انظر: أبو السعود إرشاد العقل انسليم لي مرايا الكتاب فكريم ٢ / ٢١٢

⁽٦) انظر روح المعاني. ١٢ / ١٥٠

⁽V) سورة الصافات: الآية. ١٨٠ ـ ١٨٢.

 ⁽٨) النظر صدر الدين القونوي إعجار الـــان هي تأويل أم القرآن ٢٠٦، وإسماعيل حقي: روح البيان ١٠ / ٥٣٠

الجلال، هو الصفات السدية، و الإكرام، الصفات الثبونية، كما ذكر ذلك الرازي ونحوه، والنحقيق أد كليهما صفات ثبونية، وإثبات الكمال يستلزم نفي النقائص، (۱).

وذكر الراري في موضع آحر أن انصفات إما أن تكون حقيقية، أو الصافية، أو سلية، أو ما يتركب من هذه الثلاثة، فالصفة الحقيقية العارية عن الإضافة مثل الوجود والوحدانية والحية، وأما الصفة الإصافية المحضة مثل مذكور معلوم، وأما الصفة السلبية مثل القدوس والسلام، وأما الصفة الحقيقية مع الإصافة مثل عالم وقادر، فإن العلم صفة حقيقة وله تعلق بالمعلوم، وأما الصفة الحقيقية مع الصلية مثل قليم وأدلي، وأما الصفة الإضافية من أول، فول أهو الذي سبق عيره، وما سفه غيره، وأما الصفة التعلق الحقيقية مع الإصافة والسلب مثل حكيم، فإنه هو الذي يعلم حقائق الأشياء، ولا يمعل ما لا يحور فعله، فصفة لعلم صفة حقيقية، وكون هذه الصفة متعلقة بالمعلومات نسب وإصافات، وكونه غير فاعل لما لا يسخي الصفة متعلقة بالمعلومات نسب وإصافات، وكونه غير فاعل لما لا يسخي الصفة متعلقة بالمعلومات نسب وإصافات، وكونه غير فاعل لما لا يسخي السلب.

ويلاحظ مي كلام الراري عن تصفت الإلهية أنه يميل إلى دأي الفلاسقة، ويريد هذه الملاحظة تأكيد، توله: ايه سبحانه ليست موصوفية ذاته بتنك الصفات بمعنى كونها حالة في ذته، وكون داته محلاً لها، ولا أيضاً بحسب كون داته مستكملة بها؛ لأن بينا أن لدات كالمبدأ لتنك الصفات، فلو كانت الذات مستكملة بالصفات لكان المبدأ ناقضاً لذاته، مستكملاً بالمحمكن لداته، وهو محال، بل دته مستكملة لذاته، ومن لوازم ذلك

⁽¹⁾ دفاعی العسبر ۲/ ۲۹۹

 ⁽۲) انظر * مفائيح ،ألعيب: 1 / ۱۱۸ و 10 / ۲۰

الاستكمال الذاتي تحقق صعات الكمال معه (١). فهذا النص موافق لكلام الفلاسمة في أن الصفات هي من لو رم الدت، توجد بعد وجود الذات، ولبست مقومة للذات (١).

وكذلك رأيه نأن الفرد المعنق لا يمكن نعته؛ لأن النعت يقتضي المعايرة بين الموصوف والصفة، وعند حصول الغيرية لا تنقى الفردانية، فصفات الحق غير معلومة إلا نآثاره لظاهرة في عالم الحدوث، فلا يعرف من علمه إلا أنه الأمر الذي ناعتباره صبح منه الإحكام والإنقال، ومن قدرته إلا أنها الأمر الذي باعتباره صبح من صدور الفعل والترك، فإذن هذه المنا الأمر الذي باعتباره صبح من صدور الفعل والترك، فإذن هذه الصفات لا يمكن تعملها إلا عند الانتفات إلى الأحوال المحتلفة في عالم الحدوث (1)

وبهدا بحد أن الراري عير مستقر على رأي واحد، عهو مرة بدكر رأياً، ثم يعدل عنه إلى رأي احر، على بحق يجعل التعرف على رأيه الثاني يكاد يكون متعدراً، ثم هو لا يعطي المصعدحات معاني محددة ثابتة، قال أحد الناحثين والواقع إنه كان يحس في قر رة نفسه بعدم الرضا عن كلا المدهين، وأن الصحيح هو ما حاء به القرآن الكريم من الجمع بين طريقتي المدهين، وأن العقول البشرية عاجرة عن معرفة كنه صفات الله تعالى الأد.

وقد قال عند تصميره عقوله _ هز وجل _ * ﴿ أَهْدِنَا ٱلصِّرَاكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾ [العانحة ٢] * اإن مَنْ توعل في لتنزيه وقع في التعطيل ومدي الصفات، ومَنْ

^{(1) -} انظر: معاتيج العيب: ٤ / ١٩١

⁽٢) انظر ابن سيا. الشفاء(الإلهيات): ٢ ٣٤٣، والهداية ٢٧٧

⁽٣) الطر: ابن سيا: الشماء(الإلهبات. ٤ / ١٩٥

 ⁽٤) محمد صالح الركاد فحر الدين الراري وآراؤه الكلامية والملسقة ٢٢٦

توعل في الإثبات وقع في التشبه ورثبات الجسمية والمكان، فهما طرفان معوجان، والصراط المستقيم هو الإقرار الحالي عن التشبيه والتعطيل (1) ويبدو أن الرازي قد استقر عبد هذا لمنهب بعد ببحث ومطالعة لكتب المملسمة والكلام، وهذا هو الحق الذي يجب الإيمان به والوقوف عنده؛ ذلك أن المسائل الإلهية مسائل غيبية يعجز العقل عن إدراكها كما هي عليه في نفس الأمر،

وإذا كان الراري وغيره من المعسرين قد تأثروا بالفلسفة من بعض الوجوه، فقد ظهر هذا التأثر من كن الوجوه لذى القاشائي والشيراري والطباطبائي، فأما القاشائي (ت. ٣٠/١هـ) فقد قال عند تفسيره لقوله تعالى ﴿ وَلَا هُو اللهُ أَحَدُ الإحلام ﴿ وَلَا هُو الله الحقيقة الأحدية الصرفة ، أَي الذاب من حيث هي بلا اعتبار صفة ، لا يعرفها إلا هو ، والله بدل من أي ، الذاب من حيث هي بلا اعتبار صفة ، لا يعرفها إلا هو ، والله بدل من أي ، من الصمير هو) وهو اسم الدات مع تجميع الصفات، ذل بالإبدال على أن صفاته تعالى ليست برائدة على داته ، بل هي عين الذاب الأال.

وهذا النص يشير بالإصافة إلى جعل الصفات عين الذات، أن حقيقته ــ سبحانه وتعالى ــ لا يعرفها إلا هو، وهذا ما قالته الفلاسفة من قبل

وأما الشيراري فقد رأى أن حقيعة ذات الله تعالى ليست إلا وجوداً مقدساً بسيطاً، فلا اسم له، ولا رسم، ولا حد له (٢٠). بيد أنه قال عن مفهوم لفظ «الله»: إن له حدًا؛ لأن معاه الموصوع له معنى مجمل، متصمن لمعاني جميع الصفات الكمالية، وهذا لا يخل بساطة الذات المقدسة، فإن كل ما

⁽١) - مماليح العيب 1 / ١٨٩

⁽٢) تعمير القاشاني(المنسوب لابن عربي). ٦/ ٢٢٤، دار صادر بيروت: داط. دات.

⁽٣) انظر تفسير القرآن الكريم: ١ / ٤٨ و ٥ / ٢٧

يدركه العقل من معاني الأسماء بحسب مفهوماتها اللغوية أو الاصطلاحية فهي خارجة عن ساحة جناب لعر و لكنزياء، وإنما يجد الدهن سبيلاً إليها من ملاحظة مظاهرها ومجاليها(١)

ثم أوضح مراد العلاسفة في قولهم إن الصفات عين الدات ـ وهذا هو رأيه أيضاً ـ فذكر أن صفاته ـ سبحانه وتعالى ـ موجودة بوجود واحد بسيط احدي، هو وجود الدات، وهي في الفسها مفهومات كلية، ليست من حيث هي هي موجودة ولا معدومة ولا عامة ولا حاصة ولا كلية ولا جرئية باللذات، بل بالشعة، فتصبر كلية في الدهن، جزئة في الحارح، موجودة في العقل، معدومة في العين، ولها الحكم والأثر فيما له الوجود العيني (٢٠).

وكذلك ذهب الطاطائي إلى القول بوحدة الدات والصفات، فلا كثرة ولا بماير لا في الدات ولا في الصفات، فصفاته عين داته، وعلل هذا بأن ذاته ـ سنجانه وتعالى ـ وكذا صفاته لا يمكن أن تُحَد بحد، لأن من النقص أن يكون الشيء محدوداً بحد، منهياً بوجوده إلى بهاية، ولذلك نفيتا عنه كل حد وبهاية، فمن هنا قصسا أن صفاته تعالى عين داته، فلا تماير إلا بحسب المفهوم، ولو كان علمه غير قدرته مثلاً، وكل سهما غير ذاته، لكان كل سها يحد الأحر والآحر ينتهي إليه، فكان هناك محدود وحد، ومتناه ونهاية، وكان أيضاً تركيب وفقر إلى حاد بحده، غيره، تعالى عن ذلك ".

ورأى أن الصفات إما أن تقيد معنى النبوت كالعلم والحياة، أو تفيد معنى السلب كالسنوح والقدوس، وبذلك يتم انقسام الصفات إلى قسمين:

⁽١) انظر: المصدر السابق: ١ / ٤٩، و ٥ - ٢٧

⁽۲) انظر: المصدر السابق: ٥ / ۲۹

 ⁽۳) انظر الميران في تعنير القرآن ٨ / ٣٥٦

وبعد هذا الحديث عن الأسماء والصفات نحد أن الأثر العلسفي في التماسير التي دُكرت في هذا المسحث كان منفاوتاً، فنعض الممسرين كالقاشاني والشراري والطباخبائي م الثروا العلسمة تأثراً كبراً وواضحاً، وبعضهم كالرازى والبيضاوي والنيسابوري وأبي السعود والالوسي، تأثروا بنعض الوحود. وتلاحظ أن هناك تكلفاً في استدلالهم بالآيات الكريمة، أحرجهم عن حد النمسير، وقد بعندرون بأنهم لا يقصدون بدلك التفسير بالمعهود، وإنما هو تفسير إشاري، وهو مما يتساهل فيه، وأرى أن هذا التمسير لا يحلو من التكلف، وفيه محاطرة كبيرة، وخاصة لمن لا يحس الصنعة.

وبعد هذه البظرة العامة عن الأسماء والصفات أشرع في الحديث عن الصفات، فأتحدث أولاً عن الصفات بسلبية، ومن ثُمَّ أتحدث عن الصفات الثبوتية، وذلك في المبحثين التاليين.

⁽١) اطر: الميزان في تفسير القرآد: ٦٦ / ٢٤٢.

 ⁽۲) انظر: المصدر السابق، ٨/ ٢٥٦.

لمبحث الثاني

الصفات السلبية

لقد عرفنا في المنحث السابق أن العلاسقة بالغت في التبريه وسلب ما لا يديق بجلال الله مسجابه وتعالى من حتى سلبوا اسمه تعالى، فمنعوا أن يكون له اسم علم بإراء حقيقه المحصوصة، بحجة عجر العقل عن إدراك كنهها، وقد عرفا ردَّ بعض المفسرين على هذا الرهم الباطل (1)

والسلب ـ كما دكر الراري ـ إما أن يكون عائداً إلى الدات، أو إلى الممات، أو إلى الأفعال، أما لسلوب لعائدة إلى الدات فهي كقول إن الله ـ سبحاله وتعالى ـ ليس حوهراً، ولا حسماً، ولا في المكان، ولا في الحير، ولا حالاً، ولا محلاً، وأما السلوب المائلة إلى الصعات فكل صفة تكون من صفات المقاتص، فإنه يجب ثبريه المهاري ـ سبحانه وتعالى ـ عنها، فمنها ما يكون من باب أصداد العلم، كنفي السيان والحهل، ومنها ما يكون من باب أصداد القدرة، كتبرهه عن النفيات والمصاب، وأنه لا يحتاج في فعله إلى الألات والأدوات ونقدم المادة و لمده، ومنها ما يكون من باب أصداد القدرة، كتبرهه عن النفيات والمده، ومنها ما يكون من باب أصداد الألات والأدوات ونقدم المادة و لمده، ومنها ما يكون من باب أصداد الوحدة، كنفي الشرك، والأضداد و لأنداد، وأما السلوب العائدة إلى الأفعال، وهو أن لا يمعل كد وكذا، فمنها أنه لا ينطق الباطل، ولا ينطق اللعب والعث، وأنه لا يرضى بالكفر، ولا يريد الطلم، ولا يحب الفساد (٢)

وسأختار في هذا المنحث بعض هذه الصفات، كنمودج لبيان الأثر الملسفي في تقسير الآبات الكريمة التي وقف عندها المفسرون في تفسيرهم لتلك الصفات، ولبدأ بصفة الوحدائية:

راجع: صمحة: ١٣٤.

⁽٢) انظر مفاتيح العبب ١/ ١٤٣

أولاً: الوحدائية:

يرى الفلاسفة أن الله تعالى واحد من كل حهة، حيث لا فصل له، ولا جنس، ولا حدًّ، ولا صد، ولا قسمة له في الكم، ولا في الممادئ، ولا في القول، فهو واحد بسيط^(۱).

وقد فسر اس سيما معنى كلمة اأخدّه في قوله تعالى. ﴿ فَلْ هُو الله أَحَدُهُ في قوله تعالى. ﴿ فَلْ هُو الله أَحَدُهُ مِالعة في الوحدة، والواحد مقول على ما تحته بالتشكيك، والذي لا يقسم بوحه أصلاً أولى بالواحدية مما يقسم من بعض الوجوه، والذي ينفسم القساماً عقباً أولى مما ينقسم بالعس، والذي ينفسم بالعس الفساماً بالقوة أولى بالواحدية مقول على ما تحته بهذا أن الوحدة قابلة للأشد والأضعف، وأن الوحدة مقول على ما تحته بالتشكيك، والأكمل في الوحدة هو الذي لا يمكن أن يكون شيء اخر أقوى منه في الوحدة، فنقول إن أحداً دل على أنه تعالى واحد من حميع الوحوه، وأنه منزه عن الجنس والعصل والمادة والصورة والأعراض والأبعاض والأعصاء والأشكال والألوان، وسائر وجوه النسبة، التي تسلم الوحدة الكاملة والساطة الحقة اللائقة بكرم وجهه عر وجل عن أن يشهه الموادة أو يساويه شيه (٢٠).

ثم دكر في تفسير قوله تعالى ﴿ ﴿ لَمْ بَكِلِدٌ وَلَمْ يُولَدُ ﴾ [الإحلاص ١٦]. أنه _ سبحانه وتعالى _ لا يتولد عنه مثنه، فإن كل ما يتولد عنه مثله كانت

⁽١) انظر، العارابي رسائل القارابي(كتاب بعصوص) ٤، وآراء أهل المدينة الفاضلة.
٨، وابن سيبا الشماء (الإلهياب) ٢/ ٣٥٤، والسجاة ٣٧٢، واس طعيل حي
ابن يقظان: ٩٧، والسهروردي؛ هيكل النور: ٢٠٠.

⁽٢) انظر: تفسير سوره الإحلاص: ١٠٨

ماهيته مشتركة بينه وبين غيره، وكل ما ماهيته مشتركة بينه وبين غيره فإنه لا يتشخص إلا تواسطة المادة وعلاقته، وكن ما كان مادياً أو كان له علاقة بالمادة كان متولداً عن غيره، فيصير تقدير الكلام هكدا لم يلد لأنه لم يتولد، والدليل على أنه غير متولد أنه لما لم يكن له ماهية و عتبار سوى أنه هو هو، وكانت هويته لدانه، وجب أن لا يكون متولداً عن عيره، وإلا كانت هويته مستفادة من عيره، فلا يكون هو هو لدانه، لكن واحب الوجود هويته ماهيته، فإداً لا يتولد عن غيره، وهو عير متولد عن عيره الوجود هويته ماهيته، فإداً لا يتولد عنه غيره، وهو عير متولد عن عيره (١١)

ومشر قوله تعالى ﴿وَنَمْ تَكُنُ لَمُ صَعُوا أَحَدُهُ الإحلاس 1] مأمه الله ما يساويه في قوة الوجود يحتمل وجهس أحفهما أن يكون مساوياً في الماهنة، والثاني أن لا يساويه في الماهية النوعية، ولكن يساويه في ماهنة وحوب الوحود، فأما أن يكون له ما يساويه في ماهنة وتاب الوحود، فأما أن يكون له ما يساويه في ماهية منتلك ينطله قوله تعالى ﴿وَلَمْ يُولَـذَ ﴾، وأما أن يكون مساوياً في ماهية حنسية وهو وحوب لوحود، فللك أيضاً تنظله هذه الآية الأنه يكون له جنس وقصل، ويكون وجوده متولداً من الاردواح الحاصل بين جنسه الذي يكون كلام، وقصله الذي يكون كالأب، لكنه هيو متولد أيضاً ينظله أول السورة، قان كل ما كانت ماهيته ملتئمة من الجنس والفصل لم تكن هويته لذاته، لكنه هو هو لذاته (1)

وهذا التفسير لمعنى الوحدانية ذكره الألوسي (٣)، وابن عاشور (٤)، عن ابن سينا أيضاً، وما ذُكِر يعنينا عن إعادته وأشار الرازي إلى هذا المعنى،

انظر تفسير سورة الإخلاص: ١١١

⁽۲) تفسير سورة الإحلاص: ۱۱۲

⁽٣) - انظر: روح المعاني: ١٥ / ١٠٥

⁽٤) - انظر: المحرير والتنوير: ٣٠ / ٦١٤

فَذَكُو مِي بِدَايَةً تَفْسِيرِه لَهِذَه السَّورَةِ أَنْ قُولُه تَعَالَى. ﴿ فَلَ هُوَ اللَّهُ أَحَسَدُ ﴾ ثلاثة الفاظ، وكل واحد منها إشارة إلى مقام س مقامات الطالبين.

فالمقام الأول. مقام المقربين، وهو أعلى مقامات السائرين إلى الله، وهؤلاء هم اللين نظروا إلى ماهيات الأشياء وحقائقها من حيث هي هي، وما رأوا موجوداً سوى الله، لأن الحق هو الذي لذاته يجب وجوده، وأما ما عداه فممكن لذاته، والممكن لداته ردا تُظِر إليه من حيث هو هو كان معدوماً، فهؤلاء لم يروا موجوداً سوى لحق ـ سمحانه وتعالى ـ.

والمقام الثاني مقام أصحاب النمس، الذين شاهدوا الحق مسحانه وتعالى موجوداً، فحصلت كثرة في الموحوداً، فحصلت كثرة في الموحودات، فلم بكن أهوا كافياً في الإشارة إلى الحق، بل لابد من مميز، فاحتاجوا إلى أن يقربوا لفظه الله يلفظه هو

والمقام الثالث: مقام أصحاب لشمال، الذين يجوزود أن يكون واجب الوحود أكثر من واحد، فقرد لفظ الأحد بما تقدم، رداً عليهم وإيطالاً لمقالتهم(١)

وواضح في هذا النعسير أثر لعلسفة، فقد تحدث عن الماهية والوجود، والواجب والممكن، والوحدة والكثرة، وهذه كلها مصطلحات فلسفية أبرزها في هذا التمسير ثم أضاف فائلاً والمراد من الأحدية الكون تلك الحقيقة في تفسها معردة مبرهة عن أبحاء التركيب؛ وذلك لأن كل ماهية مركبة فهي مفتقرة إلى كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أحزائه غيره، فكل مركب فهو معتقر إلى عيره، وكن معتقر إلى عيره، وكن معتقر إلى عيره، فكن للاته، فكن

 ⁽۱) انظر، مهاتیج العیب، ۲۲/ ۲۷۱، رسطر، السیسانوري عرائب القرآن ورغائب
 الفرقان ۱۱/ ۵۲۵، وإسماعيل حقي: روح البيان: ۱۰/ ۵۲۷.

مركب فهو ممكن لذاته، فالإله الذي هو منذأ لجميع الكائنات ممتنع أن يكون ممكناً، فهو في نفسه فرد أحد ورده كان أحداً وحب أن يكون واحداً؟ إذ لو فُرض موحودان واجب الوجود الاشبركا في الوحوب ولتمايرا في التعيين، وما نه المشاركة فير ما نه الممايزة، فكل واحد منهما مركب، فثبت أن كونه أحداً يستلزم كونه واحداً (١)

واحتصر البيضاوي هذا لمعنى، فذكر أن كلمة الحداد تدل على مجامع صمات المحلال ويريد نصفات الجلال انصفات السلبة، إذ الواحد الحقيقي ما يكون مبره الذات عن أنجاء التركيب والتعدد وما يستلزم أحدهما، كالجسمية والتحير والمشاركة في الحقيقة وحواصها كوحوب الوحود والقدرة الداتية والحكمة التامة المفتصية للألوهيه (٢)

وفرُق الماشاسي بين الأحد والواحد، فذكر أن الأحد هو الدات وحدها بلا اعتبار كثرة مها، أي حقيقة محضة، والواحد هو الذات مع اعتبار كثرة الصمات، والكثرة الاعتبارية بست بشيء في الحقيقة، وإنما هي كثرة باعتبار العقل الأنه يرى أن الصمات هي عبن الدات، فليست هناك كثرة في الحقيقة، فالواحدية هي بعينها الأحدية بحسب الحقيقة، كتوهم القطرات في البحر مثلاً (٣)

وهدا كلام متناقص، يهدم بعضاً حيث فرَّق أولاً بين الأحدية والنواحدية، ثم عاد فقال: والواحدية هي بعينها الأحدية، ويرى أن حقيقته تعالى حقيقة محصة، ثم يعود فيقون والواحد هو الدات مع اعتبار كثرة

⁽¹⁾ معانيج العيب، ٣٢ / ١٨٠

 ⁽۲) انظر أنوار الشريل وأسرار بتأويل ٥/ ٩٤٩ وانظر البيسابودي غوائب القرآل
 ورعائب المرقال. ١١/ ٥٦٥

⁽٣) انظر، تفسير القاشاني(المسبوب لابن عربي). ٢ / ٤٢٣

الصفات، ويظهر هذا الناقض بوضوح أكثر عبد تفسيره لقوله تعالى. ﴿ لَمُ يَكِدُ وَلَمْ يُولَدُ فِي النست موجودة فيكِ به هي، وينفسها ليست شيئاً ﴿ وَلَمْ يُولَدُ فَي لَصمديته المطلقة، فلم يكن محتاجاً في الوجود إلى شيء، ولما كانت هويته الأحدية عير قابلة للكثرة والانقسام، ولم يمكن مقاربة الوحدة الذاتية لعيرها، إذ ما عدا الوجود المطلق ليس إلا لعدم المحص، فلا يكافئه أحد ﴿ وَلَمْ يَكُن لَمُ وَكُمْ يَكُن لَمُ وَالْمَا عَلَى الوجود المحص، فلا يكافئه أحد ﴿ وَلَمْ يَكُن لَمُ الله عدم الصرف الوحود المحص، أنه المحص، ولا يكافئ أنه أنه المحص، أنه المحص، ولا يكافئه أحد ﴿ وَلَهُ يَكُن لَمُ الله عدم الصرف الوحود المحص، أنه المحص، أنه المحص، ولا يكافئه أحد ﴿ وَلَهُ يَكُن لَمُ الله عدم الصرف الوحود المحص، ولا يكافئه أحد المحص، ولا يكافئه أحد إلى الله المحص، ولا يكافئه أحد المحص، ولا ي

ثم ذكر الرازي أن قوله تعالى: ﴿ أَنَّهُ الصَّكَةُ ﴾ يشير إلى كونه واحداً، معنى بقي الشركاء والأبداد والأصدد، والأحدية والصمدية يوحبان بقي الولدية والمولودية، فقال تعالى ﴿ أَمْ سَيَلِاً مُولَمْ يُولَدَ ﴾ (٢) ورأى أن مقام الأحدية والعيمدية متفق عليهما بين أربقت المثل والفلاسفة، أما فيما وراه هذا فقد حصل الاحتلاف بينهما، فالفلاسفة قالوا: إنه يتولد عن واجب الوجود عقل، وعن العقل عقل آخر ونفس وقيك، وهكذا على هذا الترتيب حتى بنتهي إلى العقل العاشر الذي هو مدير ما تعت كرة القمر، فعلى هذا التول يكون واجب الوجود قد ولد العقل الأول، والحق عز وجل عفى الوالدية أولاً، فلم يلد العقول والتقوس، ثم الذي يدير أموركم وعالمكم ليس مولوداً من شيء آخر، فلا ولد ولا مولود، ولا مؤثر إلا الواحد عسجانه وتعالى _ (٢).

ثم مسَّر قوله ﴿ ﴿ وَلَمْ يَكُنُّ لَمُ كَنْكُ أَلُمُ كَنْكُ إِلَّهِ مِنْ مِنْ مِن الموجودات

⁽١) المصدر البابق: ٢ / ٤٣٤.

⁽٢) انظر، معاتيم الليب: ٣٢ / ١٨٢

 ⁽٣) انظر المصدر السابق ٣٢ / ١٨٤ و نظر: اسيسابوري، فراتب القرآن ورغائب
 العرقان: ١١ / ١٨٥

يمتع أن يكون مساوياً له في شيء من صفات الجلال والعظمة، أما الوجود فلا مساواة فيه؛ لأن وحوده من مقتصبات حقيقته، فإن حقيقته عير قابلة للعدم من حيث هي هي، وأما سائر الحفائق فإنها قابلة لعدم(١)

وبهذا تتصح المقاربة بين تفسير فراري لهذه السورة وتقسير ابن سيئا، ويلاحظ هما أن الراري وإن تحدث حديث لفلاسفة عن وحدائية الدري عو وجل عير أنه لم يوافقهم في كل شيء، وحاصة في نظرية الفيص، فقد رفضها وردَّ عليها، وقد أفرد الراري في كتابه الأسرار التنزيل وأنوار التأويل، فصلاً حاصاً في إقامة الأدلة العقلية و لنقلية على أن الله عو وجل واحد لا شريك له، وسيأتي معنا ذكر بعض هذه الأدلة من حلال عوض آيات التوحيد(٢),

وأما الالوسي فقد ردد قول اس سبب بعبيه، فرأى أن من أول السورة إلى قوله تعالى ﴿ ﴿ الصَّكَمَدُ ﴾ في بيان ماهيته تعالى ولوازم ماهيته، ووحدة حقيقته، وأنه عبر مركب أصلاً، ومن قوله تعالى . ﴿ لَمْ بَكِلِدٌ ﴾ إلى آخر السورة في بيان أنه لا موازي به في نوجود، وبهذا المبلع يحصل نمام معرفة دائه _ عر وحل _ (؟).

وذكر الراري عمد تصميره مقوله ووَوَلَنَهُ لَمْ إِلَهُ وَمِثَلَ لَا إِلَهُ إِلَّهُ وَاللَّهُ وَمِثْ لَا إِلَّهُ وَاللَّهُ فِي مِصْدِقَ عَلَيْهَا أَمْهَا وَاللَّهُ مَا مُشْتَرِكَةً فِي مَفْهُومُ الوحدانية، ومحتلفة في حصوصبات ماهياتها، ولعظ الواحد تارة يفيد مجرد معتى أنه واحد، وهذا هو الاسم، وتارة يقيد معنى

⁽۱) انظر مقاتيح العيب ۲۲ / ۱۸۵

⁽۲) انظر: أسرار التنزيل وأموار التأويل: ۱٦٧.

⁽٣) انظر روح المعالي 10/ ٥١٦، ورجع ابن سينا تفسير سورة الإحلاص ١١٣

أنه واحد حين ما يحصل بعثاً لشيء حر، وهذا معنى كونه نعتاً. وعرَّف الواحد مأنه الشيء الذي لا يمقسم من حهه ما قيل نه إنه واحد، فالإنسان الواحد يستحيل أن ينقسم من حيث هو رساد إلى إنساس، بل قد ينقسم إلى الأمعاض والأجزاء، وهكذا فلا شيء في الموجودات يمك عن الوحدة حتى العدد، فإن العشرة الواحدة يعرص لها الوحدة من حيث هي عشرة واحدة، فإلا قلت. عشرنان فالعشرنان مرة واحدة قد عرصت الوحدة لها من هذه الجهة، ولأجل هذا اشته على بعصهم لوحدة بالوجود، قطن أن كل موجود لما صدق عليه أنه واحد كان وجوده نفس وحدثه، والحق أنه ليس كدلك؛ لأن الوجود ينقسم إلى الواحد والكثير؛ والمنقسم إلى شيء معاير لما به الانفسام(١) ثم قال والواحد البُعق بمسكانه وتعالى واحد باعتبارين. أحدهما أن داته ليسب مركبه من احبم أمور كثيرة، والثاني أنه لبس في الوجود ما يشاركه في كوله وأجب الوجود، وفي كونه منذأ لجميع الممكنات. وهذا ما قال به كلِّ من العار بي (٢) و بن صينا (٢)

ثم برهم على وحدانيته تعالى بأنه لو كان واحب الوحود مركباً لاهتقر هي تحققه إلى تحقق أجر ثه، وكل واحد من أحراثه عيره، فكل مركب فهو معتقر إلى عيره، وكل مصقر إلى عبره ممكن لذاته، فيدن واحب الوجود لا نكون كذلك، من حقيقته أحداة فردية، لا كثرة فيها نوجه من الوجوه، لا كثرة مقدارية كما تكون للأجسام، ولا كثرة معنوية كما تكون للنوع المتركب

 ⁽۱) انظر معاتيح العيب ٤/ ١٨٦، و نيسانوري غرائب القران ورغائب العرقان؛
 ٢/ ١٧٨، والشيرازي؛ تصنير القرآن الكريم؛ ٥/ ٥٧

⁽٢) الطر, رسائل العارابي (كتاب العصوص) ٤٠ والثمرة المرصية (عيوب المسائل): ٥٩٠.

⁽۲) انظر الشفاء (الإلهيات) ۲/ ۲۵۰، و لاشارات و لنسيهات ۲/ ٤٤/

من العصل والجنس، أو الشخص المتركب من الماهية والتشخيص (١٠).

ورأى الألوسي أن هذا لمحو من الاستدلال مما ذهب إليه الحكماء، ودكر ما ذكره الرازي أيصاً (٢٠) وبعد هذا المسير أثار الرازي عدة شبهات، مها:

أولاً إذا كانت صمات الله عز وجل أموراً رائده على دانه قائمة بداته، والإله صارة عن مجموع الدات وانصمات، فقد عاد القول إلى أن حقيقته مركبة، فكيف القول فيه؟ والجواب عن ذلك أن الدات قائمة بنفسها واجنة لذاتها، ثم بعد وحوبها بعدية بالرثبة مستلزمة لتلك الصفات، وهذا مما لا أمتناع فيه عبد العقل

ثانياً إذا كانت الوحدة صفة وائدة على الدات قائمة بها، وحقيقة المحق واحدة، فهاك أمور ثلاث. نبث الحقيقة، وننك الواحدية، وموصوفية ثلك الحقيقة بثلك الواحدية، فأين التوحيد؟ والحواب عن ذلك أن هذا حق، ولكن فرق بين النظر إليه من حيث إنه هو وبين النظر إليه من حيث إنه محكوم عليه بأنه واحد، فالنظر إلى الأول أي من حيث هو مع ترك الالتقاب إلى أنه واحد فهاك تتحقق الوحدة، فإن العقل ما دم يلتمت إلى الوحدة فهو بعد لم يصل إلى عالم الوحدة.

ثالثاً. إن تلك الدات بوجودها تشارك سائر الموجودات ومماهبتها تمتار عن سائر الموجودات، فهماك كثرة حاصلة بسبب الوحود والماهية، وكذا القول هي وحوبها، فوحوت وحودها يستحيل أن يكون عين الذات؛

انظر: معاتيح العيب: ٤ / ١٨٦ واليسابوري: عرائب الفرآن ورغائب المرقاد.
 ١٧٨/٢.

⁽٢) - الظوا روح المعالي: ٩ / ٢٤.

لأن الوحوب صفة لانتساب الموضوع بن المحمول بالموصوفية، والانتساب مغايرة لهما أولى، فهناك مغاير بين الشيئين، فلأن تكون صفة ذلك الانتساب مغايرة لهما أولى، فهناك أمران: الدات مع الوحوب، والذاب مع المعوصوفية بدلك الوجوب. والحواب عن دلك هو حواب الشبهة السابقة (١).

ويلاحظ أن عرض الرازي لهذه الشبه حاء أقوى من رده عليها، ورده الأول ـ وهو الصفات من لوازم الذات توجد بعد وجود الذات، وهذا لا امتاع فيه عد العقل ـ كان رداً فلسفياً مو فقاً لابن سيبا فيما قاله، حيث قال اس سيبا الععي بقولنا إنه وحداي الدت لا يتكثر، أنه كذلك في داته، ثم إن بعته إصافات إيجابة وسلية كثيرة، فتنك لوارم للذات، معلولة للذات، توجد بعد وجود الذات، وليست مقومة لللهائ، ولا أحزاء لهاه (؟). وأكد الرازي هذا المعنى في قوله الوليسيت موصوفية داته بتلك الصفات بمعنى كون ذانه كونها حالة في ذانه وكون دانه محلاً لهام ولا أيضاً بحسب كون ذانه مستكملة بها؛ لأنا بينا أن الذات كالمبدأ لتلك الصفات، فلو كانت الذات محال، بل ذاته مستكملة بالصفات لكان المبدأ باقصاً بذاته، مستكملة بالصفات لكان المبدأ باقصاً بذاته، مستكملة بالمبكن لذاته وهو محال، بل ذاته مستكملة لذاته، ومن لوارم ذلك الاستكمال الذاتي تحقق صفات الكمال معه (*). وأما ردّه الثاني و لثائث فكان ردّاً صوفياً غير مستئد إلى حجة عقلية

إذن: لم يبين صراحة أن الصفات زائدة على اللات، بل اكتعى بأنها من لوارم الذات كما قال الفلاسفة.

وذكر أنه لما قال الله تعالى. ﴿ وَإِلَهَا أَرْ إِلَهُ ۚ وَمَوْلَتُهُ ۚ أَمَكُنَ أَنْ يَخْطُرُ بِبَالُ

⁽١) اتظر: معاتيح العيب: ٤ / ١٨٩

⁽٢) الشماء (الإلهيات): ٢ / ٣٤٤

⁽٣) - مقاتيح الغيب: ٤ / ١٩٠

أحد أن يقول: هب أن إلها وحد، فنعل إنه غيرنا معاير لإلهن، فأرال الله ع عر وحل - هذا الوهم بنيان التوحيد المطلق فعال في لا أله إلا أله في فعدل هذا القول على النفي العام اشامل، ويكون حراء الكلام على طاهره من غير حاجة إلى الإضمار ألبتة (1).

ورأى صدر المتألهين الشبر ري أن الوحدة لارمة لكل حقيقة ولكل ماهية، والكثرة أمر لاحق لها من حجارح، وأحق الأشباء بالوحدة بفس الواحد بما هو واحد، الذي صدق الواحد عليه بالضرورة الأرلية، فهو الواحد الحقيقية العارضة للسائط أو الواحد الحقيقية العارضة للسائط أو للمركبات من حهة صورتها الطبعيه لي هي جهه وحدتها، ثم الأمور الي لها كثرة حقيقية ولها وحدة جمعية اشتراكية من جهة أحرى، والأحق بالوحدة من أقسام الواحد الحقيقي بالمعنى الأعم هو ما لا تنفسم أصلاً لا في الكم ولا في الحد ولا بانقوة ولا بانقوة ولا بانقعل، ولا يتفصل وجوده عن ماهيت (1)

والواحد الحق لكونه مبدأ سيسة الممكنات يحب أن يكون وحدته هي الوحدة المحقيقية بالمعنى الأحص، بمعنى أن داته نفس حقيقة الوحدة "ولما تحقق كونه تعالى واحداً بنعس داته فيدرم من دلك أنه لا مماثل له في داته ولا محاسل له في حقيقته، ولا مشابه له في صفاته، ولا مقارن ولا مكافئ ولا مساوي ولا مطابق ولا مناسب(4)

وتبعه الطباطيائي في هذا الرأي، حيث ذكر أن الله ـ مسحانه وتعالى لا يقس بذاته المتعالمة الكثرة بوحه من لوحوه، فهو أحدي الدات، لا ينقسم

 ⁽١) انظر: المصدر السابق: 3 / ١٩٢

⁽۲) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ٨٥

⁽٣) انظر المصدر بسابق: ٥ / ١٣

 ⁽٤) انظر، تمسير العران الكريم ' ٥ / ٦٧

لا في خارج، ولا في وهم، ولا في عقل، فلا يتحزأ في ذاته إلى شيء، ولا يجوز أن يضاف إلبه شيء فيصير اثنين أو أكثر، ولا منعوت بكثرة في ذات، أو اسم، أو صفة، فهو واحد في ذاته، لكن لا بالوحدة العدديه التي لسائر الأشياء المتكون منها الكثرات، كيف وهذه الوحدة العددية والكثرة المتألفة منها كلتاهما من آثار صنعه وإيجاده، فكيف بتصف بما هو من صنعه (1)؟

ورأى أن في قوله تعالى، ﴿ وَكَا مِنْ إِلَهِ إِلَّا إِلَكُ وَحِدُ ﴾ (1) من التأكيد في إثبات التوحيد ما ليس في فيره، حيث سيق الكلام بأسلوب النفي والاستثناء، ثم أدخل فمِنْ على النفي لإفادة تأكيد الاستعراق، ثم جيء بالمستثنى وهو قوله، ﴿ إِلَهُ وَحَدُ بِالتَّكِيرِ الْمَعْيِدِ للتوبِعِ، فالمعنى ليس في الوجود شيء من جس الإله أصلاً إلا إله واجد، بوعاً من الوحدة لا يقبل التعدد أصلاً، لا بعدد الدات ولا أتعدد الصفات، لا حارجاً ولا فرصاً، ولو قيل: وما من إله إلا الله الواحد ثم يدفع به قول النصارى إن الله ثالث ثلاثة، فإنهم لا يبكرون الوحدة فيه تعالى، وبما يقولون: إنه ذات واحده لها تعين بصفاتها الثلاث، وهي واحدة في حين أنه كثيرة حقيقة، ولا يندفع ما احتمدوه من المعنى إلا بإثبات وحدة لا تتألف منها كثرة أصلاً، وهو الذي يترجاه القرآن الكريم بقوله، ﴿ وَمَنَا مِنْ إِلَهِ إِلّا الله الكريم بقوله، ﴿ وَمَنَا مِنْ إِلَّهِ إِلّا إِلْمَاتَ وَحَدَة لا يَتَالَفُ منها كثرة أصلاً، وهو الذي يترجاه القرآن الكريم بقوله، ﴿ وَمَنَا مِنْ إِلَهِ إِلّا إِلْمَاتَ وَحَدَة لا يَتَالَفُ منها كثرة أصلاً، وهو الذي

فالقرآن الكريم يمعي الوحدة العددية عن الإله جل ذكره، فإن هذه الوحدة لا تتم إلا يتمير هذا الواحد من دلث الواحد بالمحدودية التي تقهره،

⁽¹⁾ انظر: الميران في تفسير القرآب ١٠ / ٢٠

 ⁽٢) سورة المائدة الآمة ٧٤.٧٢ الآبة ﴿ لَنَدْ حَمَرُ الْدِينَ ثَالُوا إِنَّ اللهُ ثَالِثُ تَلْنَتُو
 رَبُ بِنَ إِلَا إِلَا إِلَا تَوَيَّدُ وَبِينَ لَمْ بَسَهُوا مَنَا يَشُولُونَ لَيْنَشِنَ الْدِينَ كَلَمُوا مِنْهُمُ
 مَنَابُ الْهِدُ ۞ أَلَا بَتُوبُونَ إِلَى اللهِ يَسْمَوْنَهُ وَاللهُ عَمْوُرُ وَجِيسَةٍ ﴾

 ⁽٣) انظر الميران في تمسير القرآد ١١/١

مثال ذلك ماء الحوض إدا فرقاه في آلية كثيرة، كال ماء كل إناء ماء واحداً عير الماء الواحد الذي في الإناء الأحر، وإنما صار ماء واحداً يتمنز عما في الاحراء لكون ما في الاخر مسلوباً عنه غير محتمع معه، فمحدودية الوحود هي التي تقهر الواحد العددي على أن يكون واحداً، ثم بانسلاب هذه الوحدة من بعص الجهات تتألف كثرة عددية وإدكان الله عر وجل قاهراً عير مقهور، وغالباً لا يعلمه شيء ألمتة، لم تتصور في حقه وحدة عددية ولا كثرة عددية القرآن الكريم يمي كل وحدة مصافة إلى كثرة مقابلة لها سواء كانت وحدة عددية كالفرد الواحد من النوع الذي لو فرص بإراثه فرد أخر كانا اثبين، فإن هذا الفرد مقهور بالحد الذي يحده به العرد الاخر المسلوب عبه الممروص قباله، أو كانت وحدة توعية، أو /يوسية، أو أي وحدة كلبة مصافة إلى كثرة، كالإنسان الذي هو تولع واحد مصاف إلى الأنواع الكثيرة المعاصلة منه، ومن المرس والنقر والنشم وعيرها، فإنه مقهور بالحد الذي يحده به ما يعاظره من الأنواع الأحر، وإذا كان تعالى لا يقهره شيء في شيء ألبتة من ذاته ولا صفته ولا فعله، وهو القاهر فوق كل شيء، فليس بمحدود في شيء برحع إليه^(١)

فهدا المعنى هو الذي ينفي عنه تعالى الوحدة العددية، إذ لو كان واحداً عددياً أي. موجوداً متعدوداً منعزل الذات عن الإحاطه بعيره من الموجودات، صح للعقل أن يفرض مثنه، سواه كان حائز التحقق في المخارج أو غير جائز التحقق، وصح عبد العقل أن يتصف بالكثرة بالنظر إلى نفسه، وإن فرص امتناعه في الواقع، وليس كننك، فهو تعالى واحد بمعنى أنه لا يُحَد بحدً حتى يمكن فرض ثان له فيما وره دلك الحد، وهذا معنى قوله

⁽١) انظر: الميزان في تعسير القراب ١/ ٨٧

تعالى: ﴿ قُلُ هُوَ اللّهُ أَحَدُ ﴿ اللّهُ مَنْكُدُ ﴾ لَهُ يَكُولُ وَلَمْ يُولُدُ ﴾ وَلَمْ يُكُلُ لُو حَدُولًا آهَدُ ﴾ [الإحلام 1-1]. وإن لعظ أحد إنما يستعمل استعمالاً يلفع إمكان فرض العدد، وهذا الإثبات من غير نعي ولا تقييد بإصافة أو وصف، يعيد أن هويته تعالى بحبث يدفع فرص مَنْ يعائله في هويته بوجه، سواء كان واحداً أو كثيراً، فهو محال بحسب القرض الصحيح مع قطع النظر عن حاله بحسب الحارح، ولذلك وصف الله تعالى نفسه أولاً بأنه صمد، وهو المصمت الذي لا حوف له ولا مكان خالباً فيه، وثانباً بأنه لم يلد، وثائناً بأنه لم يولد، ورابعاً بأنه لم يكن له كمواً أحد، وكل هذه الأوصاف من يستلزم نوعاً من المحدوقية والانعرال، فلا كثرة ولا تعاير لا في الصمات، وكل نه فوص من شيء في هذا الباب كان عين الأخر لعدم الحد، قذاته تعالى غيّن صفاته، وكل صفة مفروصة له عين الأحرى (١٠). وهذا هو كلام الفلاسفة الذي سن ذكرة والتعليق عليه

إدن: فوحدته تعالى وحدة عبر صدية؛ لأن إثبات وجوده عين إثبات وحدته، فلو كانت هذه الوحدة عددية لكانت عبر الذات، والمطرة الداعية إلى توحيد الإله وإن كانت تدعو إلى إله واحد عبر محدود العظمة والكبرياء ذاتاً وصفة، غير أن ألمة الإنسان وأسه في ظرف حياته بالآحاد العددية من جانب، وبلاء المليين بالوثنيين وعبرهم لنفي تعدد الآلهة من جانب آخر، سجل عددية الوحدة، وجعل حكم المطرة المذكورة كالمغفول عنه، ولذلك ترى المأثور من كلمات الفلاسمة يعطي الوحدة العددية، حتى صرّح بها مثل ابن سينا في كتاب الشفاء(٢)، وأما أهل الكلام من الباحثين فاحتجاجاتهم

 ⁽١) انظر: العيزان في تفعير القرآن، ٦ / ٨٩

⁽٢) النظر الشفاء (الإلهيات): 1 / ١٠٤ وما يعدها

على التوحيد لا تعطي أريد من الوحدة العددية أيصاً، في حين أن هذه الحجح مأحوذة من الكتاب العزيز عامة(١)

وبهدا التفسير لوحدانية الله ـ عر وجل ـ أبرر الطباطائي برهانية الايات الكريمة في الاستدلال أكثر مما أبرره الفلاسقة أنفسهم، ورأى أن وحدته تعالى وحدة غير عددية، قوجوده تعالى عبن وحدته، وعبن صفاته، فليس هماك كثرة لا في الدات ولا في الصفات، وهذا غلو في التنزيه، وحوض في غيب لا يعلمه إلا الله ـ مسحانه وتعالى ـ .

وبعد أن حكم ـ سنحانه وبعالى ـ بالوحدانية في قوله تعالى ﴿ وَإِلَيْهُ كُرُ وَيُرُدُ لَا إِنَهُ إِلَّهُ هُوَ الرَّغَمُ الرَّبِيرُ ﴾ النبرة ١٦٣] أعقب دلك بدكر ثمانية أنواع من الدلائل التي يمكن أن يستدن بها على وجوده أولاً وعلى توحيده وسراءته حين الأضداد والأنداد (٢٠) مقال الله ـ عر وجل ـ ﴿ إِن في مَنْيَ النَّمَرُونِ وَالْمُرُنِي وَالْمُهُادِ وَالْمُهَادِ وَالْمُهُادِ اللهِ عَنْدِى في البَتْرِ بِنَا يَنْهُ النَّاسَ وَمَا أَرُلُ اللهُ فِي البَتْرِ بِنَا يَنْهُ عَلَيْكُ وَاللَّهُادِ وَالْمُرْنِي بَعْدَ مَوْيُهَا وَيَثَ فِيهَا بِن حَشْلِ النَّاسَةُ وَالْمُرْنِي بَعْدَ مَوْيُهَا وَيَثَ فِيهَا بِن حَشْلِ وَالنَّهُادِ وَالْمُنْكُونِ الْمُرْنِي الْمُنْكُونِ الْمُنْكُونِ الْمُنْكُونِ الْمُنْكُونِ الْمُنْعُونَ اللهِ وَحِدِي اللهِ وَحِدي اللهُ وَحَدِي اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ المُحمل الله المور ممكنة، وجد كن منها أن لا تتحرك السموات وأن تتحرك بعكس حركاته، ولا بد لها من موحد أن لا تتحرك السموات وأن تتحرك بعكس حركاته، ولا بد لها من موحد أن لا تتحرك السموات وأن تتحرك بعكس حركاته، ولا بد لها من موحد أن لا تتحرك السموات وأن تتحرك بعكس حركاته، ولا بد لها من موحد أن لا تتحرك السموات وأن تتحرك بعكس عركاته، ويقي ما يقدر عليه الأحر، قإن توافقت معارضة غيره، إذ لو كان معه إله يقدر على ما يقدر عليه الأحر، قإن توافقت معارضة غيره، إذ لو كان معه إله يقدر على ما يقدر عليه الأحر، قإن توافقت

⁽١) - انظر، الميران في تعسير القرآن: ٦ / ٢٠٢، ١٠٤.

⁽٢) انظرا الشيخ محمد رشند رضا، تقسير المبار، ٢ / ٥٧

إرادتهما فالفعل إن كان لهما لرم اجتماع مؤثرين على أثر واحد، وإن كان الأحدهما لرم ترحيح الفاعل بلا مرجع، وعجر الآخر المناهي لآلهيته، وإن احتلفت لزم التمامع والتطارد^(۱)

ورأى الرازي عند تعسيره بقوله _ عز وجل _ ، ﴿ يَهُ وَقَالَ اللّهُ لَا نَتَجِدُوا اللّهَ وَرَبِيدٌ فَإِنْكُ فَأَرْهَبُورِ السحل ١٥]. أن القول بوجود الله فول مستقبح في العقول، لأنه لو فرصه موجودُين واجبي الوجود لكانا مشتركين في الوجود الذاتي، ومتناينين بالتعين، وما به المشاركة غير ما به المهايئة، فكن واحد منهما مركب من جرأين، وكل مركب فهو ممكن، فشت أن القول بأن واحب الوجود أكثر من واحد يسمي القول بكونهما واجبي الوجود، فهو إله واحد ـ سنجانه وتعالى _ (٢)

وقال ابن رشد عن هذه الأية إقدالالتها معرورة في الفطر بالطبع، ودلت أنه من المعلوم بنعسه أيه إذا كان ملكان، كل واحد منهما فعله فعل صاحبه أنه ليس يمكنه أن يكون عن تدبيرهما مدبنة واحدة؛ لأنه ليس يكون عن فاعلين من بوع واحد قعل واحد، فيجب صرورة إن فعلا معا أن نفسد المدينة الواحدة، إلا أن يكون أحدهما يقعل وينقى الآجر عاطلاً، ودلك مئتما في صفة الآلهة، فإنه متى جنبع فعلان من نوع واحد على محل واحد فسد المحل فيرورة الآلهة،

⁽۱) انظر الراري مهانيج لعيب ٤ / ١٩٦، واسيسابوري. غرائب القرآن ورعائب الفرقان, ٢ / ١٨٣، والسيفوي أبوار التدريل وأسرار التأويل ١ / ٢٤٦، والطاطائي الميراد في تعسير الفران ١ / ٣٩٨، وقال البيضاوي: اوفي الآية تنبيه على شرف علم الكلام وأهله، وحث على نبحث والنظر فيه أبوار التتريل وأسرار التأويل: ١ / ٢٤٧،

⁽٢) - النظر: مماثيح الغيب: ٢٠ / ٤٩، وراجع، ٤ / ٢٠،

⁽٣) مناهج الأدلة في عقائد الملة ١٥٥

قابن رشد يرى في هذا النص أن دلانة الوحدانية مغرورة في النفس بالطبع، وكأنه يستدل بدليل الفصرة على وحدانية الله تعالى، وقد سبق الحديث عن الفطرة كدليل على إثباب وحود لله تعالى

ودكر الرازي عند تعسيره لقوله تعالى ﴿ وَقَالُوا أَغَمَادُ اللَّهُ وَلَذَا سُبُكُمَا إِنَّهُ وَلَذَا سُبُكَمَا أَ بَلَ لَهُ مَا فِي السَّمَوٰنِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَهُ ضَيئُونَ ﴾ [سفرة: ١١٦]. أن الاستدلال بهذه الآية على وحدانية الله تعالى من وجوه

أولاً أن كل ما سوى واحب لوجود ممكن لداته، وكن ممكن لذاته مُخْذَت، وكل مُخْذَت فهو محلوق بواحب الوجود، والمحلوق لا يكود ولداً، وبيامه أما لو فرصنا موجودين واحبين لداتهما لاشتركا في وجوب الوجود، ولامتار كل واحد منهما عن الأسر بما به العين، وما به العشاركة غير ما به الممايرة، فيلزم تركب كل واحد منهما من قيدين، وكل مركب غير ما به الممايرة، فيلزم تركب كل واحد منهما من قيدين، وكل مركب ممتقر إلى غيره، وكل معتقر إلى غيره ممكن لداته، فيكون كل واحد من الموجودين الواجبين لذاتهما ممكن لداته، وهذا حلف، فإدن واجب الموجود ليس إلا الواحد، وكل ما عده فهو ممكن مفتقر إليه

ثانياً الولد إما أن يكون هديماً أو مُحَمَّناً، فإن كان قديماً لم يكن المحكم نجعل أحدهما ولذاً و لأحو وابداً أولى من العكس، ويكون حكماً من عير دليل، وإن كان حادثاً كان محلوقاً لدلك القديم، فلا يكون ولداً له (١).

ومعنى قوله تعالى ﴿ كُلُّ لَهُ تَنْبِنُونَ ﴾ أي منقادون لا يمتنعون عن مشبئته وتكويمه، وهدا يستلرم الحدوث والإمكان المباعي للوحوب الداتي، فكل من كان متصفاً بهذه الصعة لا يكون والداً؛ لأن من حق الولد أن يشارك

⁽١) - انظر: معاثيح الغيب: ٤ / ٢٥، و٢٢ / ١٥٢

والده في الجنس، لكونه بعضاً منه وإن لم يمائنه () ودكر بعض المفسرين هند تفسيرهم لقوله تعالى ﴿ وَلُو أَرَادَ اللهُ أَن يَنَجَدُ وَلَذَا لَآصَطَفَىٰ بِمَا يَخَدُقُ مَا يَشَاءُ شَبَعَكُمُ هُوَ اللهُ الْفَهِي اللهُ يَقَالُهُ اللهُ الله الله على وجل - أراد يشاء الآية إبطال قول المشركين بطريق برهاس، وهو صورة قياس استثنائي، على أراد الله تعالى أن يتحدُ ولد الصطفى لأحل الانتخاذ مما يخلق ما يشاء، لكنه ما اصطفى، ينتح أنه لم يرد ذلك، أما الشرطية فطاهرة بعد تسليم كمال قدرته (٢)

قال الألوسي: قلو أواد الله سبحاله اتحاد الولد لامتنعت تلك الإوادة لتعلقها بالمسلح، أعني الاتخاد، لكن لا يحود للناوي إوادة ممتنعة؛ لأنها ترجح بعض السمكنات على بعض، وأصل الكلام لو اتحد الولد لامتنع لاستنزامه ما ينافي الألوهية، فعلل بني لموسأواد الاتحاد لامتنع أن يويده ليكون أبلغ وأبلغ، ثم حدف هذا الحواب وجي سألله لاصطفى تنبيها على أن الممكن هذا لا الأول، وإنه لو كان هذا من الحاد الولد في شيء لجار اتخاذ الولد عليه سنحانه وتعالى شأنه عن ذلك، فقد تحقق التلازم، وحق لغي اللازم وإثبات الملزوم، دون صعوبة (٢٠).

وقد انتقد الطماطمائي هذا التفسير، فدكر أن الألوسي قد أعرب في تقريب حجة الآية، وكأن هذا التفسير مأخود من قول الرمخشري في تعسير الآية، حيث عال: «يعني لو أراد انحاذ لولد لامننع ولم يصح لكونه محالاً»

 ⁽۱) انظر، البيضاوي أنوار السريل وأسرار التأوين: ۱ / ۲۱۰، والألوسي، دوح
 المعانى: ۱ / ۳۱۵

 ⁽۲) انظر: ليسانوري، غرائب انقرآن ورعائب الموقاد ۹ / 234، والطباطبائي،
 الميران في تفسير القرآن ٢٣٦/١٧

⁽٣) روح المعالي: ١٢ / ٢٢٧

ولم يتأت إلا أن يصطفي من حلقه بعضه، ويحتصهم ويقربهم، كما يختص الرجل ولده ويقربه، وقد فعل ذلك بالملائكة، فاقتنتم به وعركم احتصاصه إياهم، فرعمتم أنهم أولاده، حهلاً مبكم به، ويحقيقته المحالفة لحقائق الأجسام والأعراض، كأنه قال لو أر د اتحاد الولد لم يزد على ما فعل من اصطفاء ما يشاء من حلقه وهم الملائكة، لكبكم لجهلكم به حسبتم اصطفاءهم الخادهم أولاداً، ثم تماديتم في حهلكم وسفهكم فجعلتموهم بالت، قكتم كذابين كفارين مانعيل في الافتراء على الله وملائكته غاليل في الكفرة(۱)، ومبياق الآية لا يلائم هذا البيان(۱)

ورأى الآلوسي أن اتخاذ الولد يقتصي تبعضا، وانعصال شيء من شيء، وكذا يقتصي المعاثلة بين الولد والولد، والوحدة الدائية المقيقية الواجنة له تعالى بالبراهين القطعية العقبية تأبى السعض والانعصال إباء طاهراً لأنهما من خواص الكم و وقد اعتبر هي تعهوم الوحدة الدائية سلية، فتأبى الاتخاد المدكور لاستلز مها التركب الحارجي، والحكماء والمتكلمون مجمعون على استحالته في حقه تعالى (٣).

ثم رأى أن قهارينه تعالى في قوله ﴿ هُو اللهُ الْوَحِدُ الْفَهَارُ ﴾ تقتصي كمال العلى، وكمال العلى يقتصي كمال التجرد، الذي هو البساطة من كل الوجوه، فلا يكون هناك جسس وقصل ومادة وصورة وأعراص وأبعاص إلى غير ذلك، مما يحل بالساطة الكامنة لحقيقية، واتحاد الولد لما فيه من الانقصال والمثلية محل بتلك لساطة ". وواضح أن مراده بالبساطة هنا

⁽۱) الكشاف ٤ / ١٠٨.

⁽٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن ١٧ / ٢٣٦

⁽٣) - انظر: روح المعانى: ١٢ / ٢٢٨

⁽٤) - انظر: روح المعابي: ٦٣ / ٣٢٨

المعنى الفلسفي لها، فيرى أن الذات الإلهية نسيطة من كل وجه، كما قالت الملاسفة، وإلى قرب من هذا ذهب بعض المفشرين (١١).

وهذا الرأي يؤدي في السهاية إلى بني الصفات، وبؤكد هذا قول الفلاسقة: إن الصهات هي عين الدت، ولكن هؤلاء المفسّرون وإن ذهبوا مذهب الفلاسقة في تنزيه الله تعالى من كل وجه، عير أنهم لم يوافقوهم في أن الصفات عين الداب، بل أثبتوا الصمات لنه ـ سنحانه وتعالى ـ صواحة، كما سنرى عند المحديث عن صفات الدوت، إن شاء الله تعالى

وقد كرر الألوسي الاستدلال بالقياس الاستشائي عبد تمسيره لقوله سعبالي فولة كان يبيماً مَالِحة إلا أنه نعسدنا عبر ورب الربي عما يبيمون فولا الانهاء والانهاء الما الماية إلى المارت كما قال غير واحد إلى دليل عقلي على رفي تعدد الآلهة، وهو قياس استشائي استشى فيه نقيص التالي لينتح مقيض المهدم، فكانه قبل لو تعدد الآله في العالم لفسد، لكنه لم يعسد، ينتح أنه لم يتعدد الإله في الاحظ في هذا التعسير أثر المنطق، وسيمر معما مثل هذا في مواضع متقرقة في هذا البحث.

ودكر عند تمسيره لفوله عز وجل . ﴿مَا أَضَدَ أَلَهُ بِن وَلَهِ وَمَا حَكَاتَ مَعَمُّ مِنْ إِلَا يُو لَهُ لَلَهِ بِمَا حَلَقُ وَلَهُ لَهُ مَعْمُ مِنْ اللّهِ فِي اللّهِ بِمَا حَلَقُ وَلَهُ لَا اللّهُ مَا اللّهُ عَلَا اللّهُ عَلَا اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَا اللّهُ عَلَى اللللّهُ عَلَى اللّهُ عَا

⁽۱) انظر الراري معاليح العيب ۲۹ ، ۲۶۲، ۵۰۵ والبيصاوي أنوار السريل وأسرار التأويل ٤ / ۵۰۵، والبيسابوري غر ثب القرآن ورعائب العرفال ٩ / ٤٦٤، وأبو السعود إرشاد العقل اسبع إلى مريا الكتاب الكريم. ٧ / ٢٤٢.

 ⁽۲) انظر الألوسي روح المعاني ۲٤ / ۹ (۲)

للافتقار إلى الممير، ولا يكون مقتصى لماهية لاتحادهما فيه، فيلرم الإمكان (1) وقد رأى ابن رشد من قبل أن الله تعالى رد بهله الآية على من يضع آلهة كثيرة مختلفه الأفعال، فيلزم عن ذلك ألا يكون عنها موجود واحد، ولما كان العالم واحداً وجب ألا يكون موجوداً عن آلهة متمنة الأفعال (1)

ورأى الطباطبائي أن مرهان هذه الآية على الوحدانية أنه لو فُرِصَ للعالَم الله وقي الواحد لكانوا محتلفين داتاً متناينين حقيفة، وتناين حقائقهم يقصي بتناين تدبيرهم، فتتقاسد التدبير ت، لكن النظام الجاري مطام واحد

أنظر , روح المعانى: ٩ / ٢٥٩

 ⁽٢) انظر ماهج الأدلة في عقائد الملة. ١٥٦

⁽٣) انظر الرازي؛ مفاتيح العيب ٢٢ / ١٩١، وسيسابوري؛ عرائب القرآن ورهائب العرقان ٨ / ٢٤٦ / ٣ / ١ المرقان ١ / ٢٤٦، ٣ / ١ المرقان ١ / ٢٤٦ / ٣ / ١ المرقان ١ / ٢٤٦ / ٣ / ١ المرقان ١ / ٢٤٦ ، ٣ / ٢٥٥، وأبو السعود؛ إرشاد العقل السليم إلى مؤايا الكتاب الكريم ٦ ، ٦١، و الألوسي روح المعاني؛ ١ / ٢٣٤. السليم إلى مؤايا الكتاب الكريم ٦ ، ٦١، و الألوسي روح المعاني؛ ١ / ٢٣٤.

منالاتم الأجراء في غاياتها، فليس للعالم آلهة فوق الواحد، وهو المطلوب (١). فالطباطبائي يسدل هم بالمظام السببي الكوني على أن وراء هذا إله واحد، يرجع إليه التدبير، ولو كان هماك أكثر من إله لما كان هذا المظام الجاري على نظام واحد.

ثم أثار سؤالاً وأحاب عنه، فدكر أنه إن قيل الا تزاجم الأسناب والعلل وتأثيرها في المواد، يكفي في تحفق القناد، فالجواب أن العلل والأسناب الراسمة لهذا النظام لعام عنى احتلافها وتمانعها وتزاحمها لا ينظل بعضها فعالية بعض، بمعنى أن ينقص بعض القوابين الكلية الحاكمة في المطام بنعض، فمثل تزاجم الأسباب كمثل تنازع حال كفتي الميران المتنازعتين بالارتفاع والانحفاضل، فإنهما في عين اختلافهما متحدان في تحصيل ما بريده صاحب الميران، ويحدمانه في مسل عرضه وهو تعلمل الوزن بواسطة اللسان (٢)

ثم بنى على هذا السؤال سؤالاً آحر فقال. ففإن قلت. آثار العلم والشعور مشهودة في النظام الجاري في الكون، فالرب المدير له يديره عن علم، وإذا كان كذلك فلم لا يجور أن يُعرص هناك آلهة فوق الواحد يدبرون أمر الكون تدبيراً تعقلياً، وقد توافقو على أن لا يختلفوا ولا يتمانعوا في تدبيرهم حفظاً للمصلحة؛ وأجاب قائلاً فهذا غير معقول، فإن معنى التدبير التعقلي عندنا هو أن نطبق أفعالنا الصادرة منا على ما تقتضيه القوابين العقلية النحافظة لتلائم أجراء الفعل و تسياقه إلى عايد، وهذه القوانين العقلية ما غوذة من الحقائق الخرجية والنظام الحاري فيها الحاكم عليها، فأفعالنا ماخوذة من الحقائق الخرجية والنظام الحاري فيها الحاكم عليها، فأفعالنا

⁽١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١٤ / ٢٦٧

⁽٢) - انظر: الميزاد في تعسير القرآد. ١٤ / ٢٦٨

التعقلية تابعة للقوانين العقلية وهي تابعة لننصام الخارجي، لكن الرب المدبر للكون فعله نفس النظام الحارجي المتنوع للفوانين العقلية، فمن المحال أن يكون فعله تابعاً للفوانين العملية وهو مشوعاً⁽¹⁾

وقد ضعّم ابن رشد هذا الدين، ووجه الضعف الذي يراه في هذا الدليل أنه كما يجور في العقل أن يختف يجور أن ينفقا وهو أليق بالآلهة من النخلاف، فإذا النفق على صدعة العالم فيقال. إن أفعالهما كانت تتعاون لورودها على محل واحد، إلا أن يقول قائل فلعل هذا يفعل بعضاً والآخر بعضاً، أو يفعلان على المداوله، فهذا التشكيث لا يليق بالجمهور، والحواب في هذا أن يقال إن الذي يقدر على صبع البعض يقدر على صبع الكل، فيعود الأمر إلى قدرتهما أعلى كن كرياً، وأما التداول فهو تقص في حق كل واحد منهما (1)

ويبدو أن امتقاد اس رشد لعليل لتمانع فيه تكلّف، فالمتكلمون اعتروا الاتعاق قبل الاختلاف فقالو لو كال هناك إلهان فإما أن يتفقا أو يختلفا، فإن اتعقا على الشيء الواحد فأرجدا، فيلزم دلك اجتماع المؤثرين أو العلتين على محل واحد وهو محال، إلى آحر ما قالوه، ولهذا أرى أن انتقاده لهم إمما كان لكثرة تقسيماتهم التي لا تناسب الجمهور، فأراد ابن رشد أن يقلم هذا الدليل للجمهور على أبسط شكل ممكن، والنه أعلم قال الآلوسي "فإياك أن تقنع مجعلها حجة إقناعية كم دهب إليه كثير، فإن هذا المطلب الجليل أجل من أن يكتمى فيه بالإقناعات المسية على الشهرة والعادة» (")

⁽١) المصدر السابق: ١٤ / ٢١٨.

⁽٢) انظر: منامح الأدلة في عقائد الملة ١٥٧٠.

⁽۲) أنظر، روح المعالى 4 / ۲۷

ولمي ختام هذا الحديث عن وحد نية الله تعالى جدير بالدكر أن نقف عبد بيان أثر المنطق كعلم من علوم الفنسفة في التفنير، وسنقف عبد مثالين، الأول أحتاره من تفنير الراري والثاني من تفنير الآلوسي.

فأم الراري فقد ذكر عند تفسيره لقوله تعالى، ﴿قُلْ إِن كُلُّ لِلْرَفْتِي وَلَدُّ الْمَاسِ فَلُمُوا أَنْ هِلَمُ الْآية لُو أُجريساها عَلَى ظَاهرها، فإنه يقتضي وقوع الشك في إثبات ولد لله تعالى، وفلك على ظاهرها، فإنه يقتضي وقوع الشك في إثبات ولد لله تعالى، وفلك محال، فلا جرم افتقروا إلى تأويل الآية، ورأى أنه ليس في ظاهر اللفظ ما يوجب العدول عن الطاهر، هقوله بعالى ﴿قُلْ إِن كُلُ لِلزَّمْتِي وَلَدٌ فَأَنا أَوَّلُ التَّبِدِينَ وَهُ قَصِية شرطية، والقصية الشرطية موكبة من قصيتين حبريتين، أَدْخِل على إحداهما حرف الشرط وعلى الأخري علي الجراء، فحصل بمجموعها قصية واحده، فهذا القول قضية سركبة من قصيتين الأولى قوله ﴿إِن كُلُ لِلزَّمْتِي وَلَدُهُ، والثانية قوله: ﴿وَأَنَا أَوَّلُ النَّبِينَ ﴾، ثم أدحل حرف الشرط وهو لفظة ﴿إِنَّ على القضية الأولى، وحرف الحراء وهو الفاء على القضية للطفية ولذه، وجزاء الشرط فكان للرحمن ولذه، وجزاء الشرط فأنا أول العابدين (١٠).

وبعد هذا بين أقسام القصية الشرطية وهي أربعة أقسام، فقال: االقضية الشرطية الحقة قد نكون مركبة من قضيتين حقيتين، أو من قضيتين باطلس، أو من شرط حق وحراء عاطل، فأما القسم الرابع وهو أن تكون القضية الشرطة الحقة مركبة من شرط حق وجزاء عاطل، فهذا محال (۲).

⁽١) الظر: مقاتيح العيب: ٢٧ / ٢٣٠.

⁽٢) مغابيح العيب ٢٧ / ٢٣٠

ثم قال إذا عرفت هد الأصل فلنرجع إلى الآية، فقول قوله وألل إلى الآية وفال ألله ومن جراء كان الرّجين ولا ألله المابلين المثلك باطل الأن قوليا كان للرحم ولد باطل، وقولنا أبا أول العابلين للذلك الولد باطل أيضاً، إلا أنّا بينا أن كود كل واحد منهما باطلاً لا يمنع من أن يكون استلزام أحدهما للآخر حقاً، كما صرب من العثال في قولنا إن كانت الخمسة روجاً كانت منفسمة بمتساويين، فهذه شرطية حقة، لكنها مركة من قولنا الحمسة روح، ومن قولنا حجمسة منقسمة بمتساويين، وهما باطلان، وكونهم باطلين لا يمنع من أن يكون استلزام أحدهما للاحر حقاً فشت أن هذه لكلام لا امتناع في إحرائه عنى طاهره، ويكون المواد منه أنه بان كان للرحمن وقد قانا أول لعابدين ليلك الولد، وهذا التركيب لا يدل على الاعتراف بإثنات وقد أم المراث المابلين ليلك الولد، وهذا التركيب لا يدل

 ⁽۱) انظر المصدر السابق ۲۷ ۲۳۱ و مطر البيسابوري عرائب القرآن ورعائب
 العرقان ۱۱ / ۱۲۳

 ⁽۲) روح المعامي ۱۳ / ۱۳ ، وراجع بيصاري أبوار التريل وأسوار التأويل ، ۵ /
 (۲) وانظر ابن عاشور : التحرير والسوير : ۱۷ / ٤٤

وذكر عند تفسيره لقوله تعالى ﴿ وَتَعَلَّمُ أَنَّهُ لَا إِنَّهُ إِلَّا أَنَّهُ لَا الله المحمد 114. أن الله للاستثناء، والاسم الحليل بدل من محل اسم لا البافية للجنس، وخير لا محدوف، وقد استشكل أمر لحير بأنه إن قُلْرَ ممكن يلزم عدم إثبات الوجود بالفعل للواحد الحقيقي _ سبحانه وتعالى _، أو موجود يلؤم عدم عدم شريهه تعالى عن إمكان الشركة.

ويجاب على ذلك بأن لمغايرة لمعفية هي المغايرة في الوجود لا المعايرة في المفهوم حتى لا يصدق، ولا شك أن المراد من الجس المنفي للا هذه هو المفهوم من غير اعتبار حصوله في الأفراد كفها أو يعضها، فيكون محمولاً لا بمعنى اعتبار عدم جعبوله فيها أصلاً حتى لا يصح حمله، إذ لا يلزم من عدم اعتبار شيء عدمه، وكيني تحقق الحمل تحقق عدم المعايرة في الوجود فتدره (1):

ثم قال الودهب الكثير إلى تقدير الحر موحود، وأجاب عن الإشكال بأنه يدرم نعي الإمكان العام من جانب الوجود عن الألهة غير الله تعالى، ودلك مبني على مقدمه قطعيه معلومة للعملاء، هي أن المعبود بالحق لا يكون إلا واحب الوجود، فيصير المعنى لا معبود بحق موجود إلا الله، وإذ ليس ممكناً؛ لأنه لو كان ممكناً لكان واجباً بناء على المقدمة القطعية فيكون موجوداً، وقد أفادت لكلمة الطينة أنه ليس بموجود قليس بممكن؛ لأن تفي اللازم يدل على نفي لملروم،

ثم ذكر الاعتراص على هذا الكلام فقال فواعترض بأن المقلمة القطعية وإن كانت صحيحة في بفس لأمر لكنها غير مسلمة عند المشركين؟ لأنهم يعبدون الأصنام ويعتقدونها آلهة مع اعترافهم بأنها ممكنة محتاجة إلى

⁽١) - انظر: روح المعاني: ٢١١ / ٢١١.

الصابع، فيمكن أن يعترف المكلف بالكلمة الطبلة وبعثقد أن نقي الوجود لا يستلزم بعي الإمكان، فيمكن عبده وجود آلهة غير الله تعالى، فلا يكون التلقط بالكلمة بصا على إيمانه، ولو كانت المقدمة المذكورة مسلمة عبد الكل لأمكن أن يقيَّر الحسر من ول الأمر: موجود بالدات أي لا إله موجوداً بالذات إلا الله، ورد لم بكن غيره تعالى موجوداً بالذات لم يكن مستحقاً للعبادة، لأن المستحق لها لا يكون إلا واحباً لداته (١) والجواب عبى ذلك من وجهة وهي الإمكان العام، فيكون له موجود قضية سالة حملية لا بدلها من وجهة وهي الإمكان العام، فيكون لمعنى أن الحاب المحالف للسلب وهو إليات الوجود ليس صرورياً للآبهة إلا الله تعالى فويه موجود بالإمكان العام، أي حانب السلب ليس صرورياً له تعالى، فيكون الوجود مرورياً له سبحانه تحقيقاً للتباقص بين المستشى والمستشى منه الثاني. أن لا إله موجود بالإمكان العام مالية كلية ممكنة عامة، فيكون المتحصل بالاستئن، موجود بالصرورة (١٠).

ثم قال ولعل النحقيق في هد المقام أد الكلمة الطيبة حارية ميل الناس على متفاهم اللغة والعرف لا على الاصطلاحات المنطقية والتدقيقات الفلسقية، ويعلم من هذا أنه لو قُذَرَ لحبر المحذوف من أول الأمر الموجودة أمكن دفع الأشكال مهذا الطربق، أعني متفاهم اللغة وغُرِف الماس من الأوساط (٢).

وبهذا القدر من البحث في عرض بعض آيات الوحدانية يتبين لما أن بعض المفسرين قد تأثر بالفلسفة تأثراً واضحاً، فصلاً عن استخدامهم المنطق في

⁽۱) روح المعاني: ۱۳ / ۲۱۳

⁽٢) المصدر السابق ١٣ / ٢١٢

⁽٣) الظرء المصدر السابق: ٦٣ / ٢١٤

ذلك، ولهذا قد أطلت الحديث عن هذه الصفة ليسرر ذلك الأثر، وخاصة أن هذه المسألة هي لب الدين وأساسه وإدا كان القول بالوحدانية تنزيها للماري عز وجل ... فهذا الشريه لم يقتصر على دلك فحسب، بل مسحانه وتعالى منزه عن كل نقص، ومن ذلك تسرَّهه عن لحسمية، وعن المكان والجهة، وللمقسرين وقفات فلسفية عند هذه المسائل أبضاً، وهذا ما نتحدث فنه فيما يني، وسأبدأ بالحديث عن ضعني القدم و لنقاء دعتارهما من الصفات السلبة، وقد سبق أن عرف أن ابن سينا حمل القدم من الصفات السلبة،

ثانياً: القدم والبقاء:

إن كل ما كان أزلياً كان رقباً ولا ينعكس، هما شب قدمه استع عدمه (١) فسيحانه وتعالى هو القليم الباقي الوقد حسل قه عو وجل في كتابه العزير بين هادس الصعني فقال في آلافل والآول والآير واللهم والقال وهو يكل مَن عليم كالمعاب العديد على وقد شرح رسول الله والآول والآيد كم قال العرطبي مشرحاً يعني عن قول كل قائل، فقال الله والله اللهم رئ اللهم ورب المنافرة ورب الأرض ورب العرب المنطبم رئيا ورب كل شيء قابق الحب واللهم والمنافرة والأول والمؤول المنافرة والمنافرة والإنجيل والمنافرة المنافرة والمنافرة والإنجيل والمنافرة والمنافرة والمنافرة والمنافرة والمنافرة والمنافرة والمنافرة والمنافرة المنافرة والمنافرة والمنافرة والمنافرة والمنافرة والمنافرة المنافرة والمنافرة المنافرة والمنافرة والله أعلم (١٠) والمنافرة والله أعلم (١٠) والمنافرة والله أعلم (١٠) والله والله أعلم (١٠) والله والله أعلم (١٠) والله والل

 ⁽۱) النظر العزائي الاقتصاد في الاهتقاد ۲۱، و الراري مصاتيح الغيب ۱/ ۲۸،
 (۱۳۵ والشيراري تعمير القرآن الكريم: ۵/ ۱۳۱

 ⁽٢) أحرجه الإمام مسلم في صحيحه عن أبي هريره، كتاب الذكر والتونة والدعاء
والاستعمار: بأب ما يقول هند النوم وأخد المضجع

⁽٣) مصر، الحامع الأحكام القرآل: ١٧ - ٢٣٦، وأشار إلى هذا الحليث كثير من ع

هكدا فهم حمهور المعشرين معنى الأولية والآخرية لله ـ مبيحاته وتعالى ـ، فهو الأول ليس قبله شيء، وهو الاخر فلنس بعده شيء، قال الطري الكان ولا شيء موجود سواه، وهو كائل بعد هاء الأشياء كلها، كما قال جل ثناؤه: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْتُ إِلّا وَجَهَمْ ﴾ (1) ولكن بعض المفسّرين لم يقف صد هذا الحد الواصح في تفسير هذه الآية، بل اعدوا بإبراز معنى هاتين الصفتين ـ الأولية والاحرية أو لقدم والبقاء ـ بطريقة عقلية فلسفية . فذكر الرازي أن هذا المقام مقام مهنب عامض عميق، والبحث فيه من وجوه، فتحدث أولاً عن أقسام القدية والتقدم، فذكر خمسة أقسام، قال . وهي ما حصله أرباب العقول، وأصاف فيد سادساً ، وهذه الأقسام هي

الأول أن مكون التقدم بالتأثير، فالمتقدم يكون مؤثراً في المأحر، كتقدم حركة الإصبع على حركة الخاتبة

الثاني. التقدم بالحاحة ويسمى أيضاً التقدم بالطبع، كتقدم الواحد على الاثنين، دون أن يكون الواحد علة للاثنين.

الثالث. التقدم بالشرف، كتقدم أبي بكر على عمر رضي الله عنهما الرابع التقدم بالرتبة، كتقدم الإمام هني المأموم.

الحامس التقدم بالرماد، وهو أن الموحود في الرمان المتقدم متقدم على الموجود في الزمان المتأجر، كتقدم الأب على الابن.

المفسرين، انظر مثلاً ابن كثير تعسير انقرال العطيم ٤ / ٣٠٣، والسيوطي.
 الدر المنثور ٢٠٨ / ٤٨ دار لعكر سيروت داط ١٩٩٣م والشوكاني فتح القدير. ١٦٦/٥

⁽١) جامع البيان عن تأويل اي بمرآن ٢٧ / ٢١٥، والآية ٨٨ من سورة القصص. وانظر، البعوي معالم التبريل ٥ ٣٩٣، والسمي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ١ / ٣٧، و٤ / ٣١٣

فهذه الأقسام الحمس التي حصيها أوباب العقول (١٠)، ويدو أن الرازي اتسع في هذه القسمة كلاً من المارابي (٢) وابن سيسا (٢)، وزاد عليهما بذكر القسم السادس والذي يعني به تقدم بعض أحزاء الرمال على بعض، وقد اعتبر الراري أن هذا التقدم غير التقدم بالرمال الذي سبق أن دكره، وأوضح ذلك قائلاً: فإن ذلك التقدم ليس تقدماً بالرمال، وإلا وجب أن يكون الرمان محيطاً برمان آخر، ثم الكلام في دلك بمحيط كالكلام في المحاط به، فيلرم أن يحيط بكل رمان زمان آخر لا إلى نهاية، بحيث تكون كلها حاضرة في أن يحيط بكل رمان زمان آخر لا إلى نهاية، بحيث تكون كلها حاضرة في حاضر أخر لا إلى نهاية، ودلك عير معقول، وأيضاً قلان مجموع تلك حاضر أخر محيط بها، لكن دلك محال عير معقول، وأيضاً قلان مجموع تلك أخر محيط بها، لكن دلك محال أن أنها المحموع الأزمة زمان أخر محيط بها، لكن دلك محال أن أنها كان زماناً كان داحلاً في محموع الأزمة، وأدان على بعض ليس بالرمان الأرمة، وإداً دلك الزمان داخل في ذلك المحموع وخارح عد، وهو محال، فظهر بهذا البرعان أن تقدم بعض أحراء الرمان على بعض ليس بالرمان الأرمة، فظهر بهذا البرعان أن تقدم بعض أحراء الرمان على بعض ليس بالرمان المناد.

ثم ذكر أن القرآن الكريم والبرهاد دلا على أن الله تعالى أول لكل ما عداه، فأما دلالة القرآن على دلك فقد تقدم دكر الآية الكريمة الشاهدة لدلك، وهي قوله تعالى. ﴿ لَمُوَ الْأَوْلُ وَالْآبِرُ وَاللَّهِ رُالْاَبِلُ وَهُوَ بِكُلِّ شَنْءٍ عَلِمٌ ﴾.

وأما دلاله المرهاب فقد الطعق لراري لإثنات ذلك من التفرقة بين الواجب والممكن، فإذا كان الممكن حادثً فهو حادث عن أول وهو الواجب مستحانه وتعالى .. فإذن: الواجب هو الأول لكل ما عداه. وإذا طلب

⁽١) انظر: مقاتيح الغيب: ٢٩٠ / ٢١٠

⁽۲) انظر: رسائل المارايي(كتاب المصوص): ۲۱

⁽٣) انظر، الهداية ٢٣٩.

⁽٤) مهاتيح الغيب ٢٩ / ٢٦٠

العقل كيمية تلك القبلية قلما: لا يجور أن تكون بالتأثير * لأن المؤثر من حيث هو مؤثر مصاف إلى الأثر من حيث هو أثر، والمصافان معاً، ولا يجوز أن تكون بالحاحة؛ لأن المحتاج والمحتاج إليه لا يمتمع أن يوجدا معاً، ولا يجوز أن تكون بالشرف، فإنه بيس المطلوب من هذه القبلية هنا مجرد أنه تعالى أشرف من الممكنات، وأما القبية المكنية فباطلة، وأما التقدم الزماني فناظل؛ لأن الرمان أيضاً ممكن ومحدث، وكن ما وجد بعد العدم وعدم بعد الوجود علا شك أنه ممكن محدّث، وردًا كان حميع أحزاء الرمان ممكناً محدّث، وردًا كان حميع أحزاء الرمان ممكناً محدّث أولى ما والمحدوث.

فإدن الزمان بمجموعه وبأجزائه معكن ومحدث، فتقدم موحده هليه لا تكون بالزمان، لأن المتقدم على حصح الأرامة لا يكون بالزمان، فئنت أن تقدم الصابع على كل ما عداه ليس بأحد وخوة التقدم السابقة، فهو تقدم من بوع آخر يقاير الأقسام السابقة، فأما كيمية دلك التقدم فليس عبد العقل منها حبر؛ لأن كل ما يخطر سال العقل فونه لا بد وأن يقترن به حال من الرمان، وقد دلّ العليل على أن كل دلك محاب، فردن كونه تعالى أولاً معلوم على سبيل الإجمال، فأما على سبيل التفصيل والإحاطة بحقيقة تلك الأولية فليس عند العقول منه أثر (١) وهذا تسيم بالعجر الشري أمام صفة القدم، ويا ليت شعري لو وقف الراري وغيره هذا الموقف أمام جميع المسائل الإلهية التي لم يكلفنا الله تعالى بالبحث و لبطر فيه، لكان أسلم؛ لأن إدراكها فوق طاقة لم يكلفنا الله تعالى بالبحث و لبطر فيه، لكان أسلم؛ لأن إدراكها فوق طاقة

وبعد هذا تكلم الراري عن كوبه مسحانه وتعالى مآخراً، فتحدث أولاً عن اختلاف الناس في ذلك، فذكر أن بعصهم قال: محال أن يكون الله

⁽١) - أنظر: معاثيج الغيب: ٢٩ / ٢١١

تعالى باقياً مع فرض عدم كل ما عداء الأنه إلما يكون آخر الكل لو بقي هو مع عدم كل ما عداء ، لكن عدم ما عداء إلما يكون بعد وحوده ، وتلك البعدية زمانية ، فإدن: لا يمكن فَرضُ عدم كل ما عداه إلا مع وجود الرمان الذي به تتحقق تلك البعدية ، فإدن . حال ما فرصل عدم كل ما عداه ، أن لا يعدم كل ما عداه ، فهذا حلف ، فإدن . فَرْضُ بقائه مع عدم كل ما عداه محال ، قال الراري . هذه الشبهة مبية على أن التقدم والتأحر لا يتقرران إلا بالرمان ، وقد دلك على فساد هذه المقدمة . عدد كلامه عن أقسام التقدم . فبطلت هذه الشبهة ألم المقدمة مع عدد المناه عن أقسام التقدم . فبطلت هذه الشبهة ألم المناه .

وذهب بعصهم إلى وجوب هدم كل ما عداء حتى الجنة والبار والعوش والكرمني والفلك، وحجتهم على إذلك من وُحُوه

أولاً أنه تعالى لا يكون حراً كما قال في كتابه إلا عد ها الكل قانياً أنه تعالى إما يكون عالماً معدد حركات أهل الجنة والنار أو لا يكون عالماً بها ، فإن كان عالماً بها كان عالماً بكميتها ، وإذا كان كللك فهده الكمية متناهية ، ومن ثُمَّ فحركات أهل لجنة والنار متناهية ، فيكون بعدها عدم أبدي ، وإذا لم يكن عالماً بها كان جاهلاً بها ، والجهل هلى الله عروجل محال ويجاب على ذلك بأنه يعدم أنه ليس لهده الحركات هدد معين ، وهذا لا يكون حهلاً ، إنما الحهل أن يكون تها عدد معين ولا بعلمه معين ، وهذا لا يكون حهلاً ، إنما الحهل أن يكون تها عدد معين ولا بعلمه

ثالثاً. أن الحوادث المستقبلة قاملة لدربادة والنقصاد، وكل ما كان كذلك فهو متناه ويجاب على ذلك بأن الخارج منه إلى الوجود أبداً لا يكون متناهباً والمتكلمون لما أثبتوا إمكاد بقاء العالم أبداً، عوّلوا في مقاء الجنة والدار أبداً على إحماع المسلمين وطو هر الأبات (٢).

⁽¹⁾ أنظر: المصدر السابق: 34 / ٣١٣.

⁽۲) انظر مماتیح الخیب ۲۹ / ۲۱۲

وأما رأي حمهور المسلمين في كونه تعالى آخراً فقد تعددت أقوالهم في إثبات ذلك، فقبل إنه تعالى يعني جميع العالم والممكنات، فيتحقق كونه آخراً، ثم يوحدها وينقيها أبداً وقيل إنه لما كانت صحة آخرية كل الأشياء محتصة به ثعالى، لا حرم وصف بكونه آخراً وقيل إنه تعالى أولًا في نؤول الوجود منه إلى الممكنات، آخرٌ عند لصعود من الممكنات إليه مسحانه وتعالى م وقيل: إنه تعالى يمبت الحنق وينقي بعدهم، فهو سنحانه احر بهذا والاعتبار وهناك أقوال أخرى دُكِرَتْ، وهذه الأقوال وتلك كلهه تدور حول إثنات القدم والنقاء له عز وجل (1)

ثم دكر الراري أن كونه تعالى أزلية أندية لا يوجب القول بوجود رمان لا آخر له، فكون الشيء دائم الوجود في دائه إما أن ينوفف على حصول في رمان، أو لا ينوقف علمه، قإن لم يتوقف علمه فهو المقصود، وأما إن توقف عليه فيكون دلك الزمان إما أرباً أو لا، فإن كان أرلياً فالتقدير هو أن كونه أرلياً لا يتقرر إلا بسبب زمان آخر، وحيث يلوم افتقار الزمان إلى زمان آخر فيلرم التسلسل، وأما إن لم يكن أرلباً فحيئة قد كان الله أرلياً موجوداً قبل ذلك الرمان، هذا على أن الدوم لا يمتقر إلى وجود زمان آخر وهو المعطلوب، فئنت أن كونه تعالى أرلياً لا يوجب الاعتراف بكون الرمان أزلياً. ويلزم من كون الشيء ناقياً كونه أرلياً أن يكون باقياً، ولكن لا يلزم من كون الشيء ناقياً كونه أرلياً، فثبت أن الله ـ عز وجل ـ قديم، وإذا ثبت أنه قليم وحب أن يمتنع زواله؛ لأن ما ثبت قلمه امتنع علمه (٢)

هذا ما رأه الرازي في معنى القدم والنقام، وتابعه يعض المقسرين فيما

⁽١) انظر: النصدر السابق: ٢٩ / ٢١٣

⁽٢) انظر المصدر السابق: ١ / ١٣٤

ذكره (١). وقال البيضاوي: «الأول السابق على سائر العوجودات من حيث إنه موجده ومحدثها، والآحر لباقي بعد فنائها، ولو بالنظر إلى ذاتها مع قطع النظر عن عيرها، أو هو الأول الذي تبتدئ منه الأسباب وتنتهي إليه المسباب» (٢). وهذا ما قائه أبو السعود أيصاً (٢)

ويلاحظ أن هذا النص لم يبين ب رأي النيضاوي وأبي السعود في معنى الأولية والأحرية، حيث أشارا إلى موقعين أو رأيين في المسألة دون ترجيح:

الأول؛ أن الله تمالي كان ولم يكن ممه شيء ثم أوحد الموحودات، وهو الآخر بعد قائها، وهذا رأي جمهور المسلمين.

والثاني أن الله تعالى هو إلإول والأخر ماعتبار مبدأ السبية، فهو المبدأ الذي انتذأب منه سلسلة الأسباب والمستبات، وإليه تبتهي وهذا المعنى الثاني ذكره وإسماعيل حقي⁽¹⁾

ومعنى آخريته مسبحانه وتعالى أن الموجودات في ذاتها ممكنة، فإذا قطع النظر عن علتها فهي فانية، فنهد الاعتبار يكون الله تعالى آخراً، وهدا لا يناهى كون بعض الموجودات الممكنة لا تفنى، وهذا هو رأي الفلاسفة.

وأشار الألوسي إلى هدبن الرأيس، وكان أكثر وضوحاً من سلعيه، حيث وافق فيما يبدو رأي الحمهور، فقال. •﴿هُوَ ٱلْأَوْلُ﴾ السابق على جمع

انظر البيسايوري عوالب نقران ورهائب العرقان، ۱۰ / ۲۳۷ وما يعلما،
 والثيراري, نفسبر انقرآن الكريم ۱۷۲، والألوسي روح المعائي، ۱ / ۲۰۷،
 و 1 / ۱۲۱

⁽٢) أنوار التنزيل وأصرار التأويل: ٥ / ٩٩٠.

 ⁽٣) انظر إرشاد العقل السليم إلى موديا الكتاب تكويم ٨ / ٢٠٣

⁽٤) انظر روح البياد: ٩ / ٣٤٦.

الموجودات، فهو سنحانه موجود قبل كل شيء حتى قبل الزمان؛ لأنه حل وهلا الموجد والمحدث للموجودات، ﴿وَلَا لَهُمْ ﴾ الناقي بعد قبائها حقيقة، أو بطراً إلى ذاتها مع قطع النظر عن صقيه، فإن جميع الموجودات الممكنة إذا قطع النظر عن علتها فهي فائية، ومن هنا قال اس سينا الممكن في حد داته لَنْسٌ، وهو عن عفته أَيْسٌ (١) فلا ينافي هذأ كون بعض الموجودات الممكنة لا تفني، كالجنة والبار ومَنْ فيهما، كما هو مقرر مُبيّن بالآيات والأحاديث؛ لأن فنامعا في حد دائها أمر لا ينفث عنها، وقد يقال، هناه كل ممكن بالفعل ليس بمشاهد، والذي يدل عليه المثل إنما هو إمكانه، فالنعقبة في مثله بحسب النصور وانتقدير، وقبل هو الأول الذي تبنديء مته الأسناب؛ إذ هو سنحانه مستبها، والآيك تسهي إليه المستباب، فالأولية دائية، والآخرية يمعني أنه تعالى إلية المرجع والمصبر، نقطع النظر فالأولية دائية، والآخرية يمعني أنه تعالى إلية المرجع والمصبر، نقطع النظر عن القاء الثابت بالأدلة (١٠) "

ورأى الشيراري أن الأولية قد تكون بمعنى كون كل شيء حصل وحوده منه تماماً في الوحود، والآخرية بمعنى كونه عابة للأشياء تطلبه طبعاً وإدادة، والعرفاء المتألهون حكموا بسريان بور المحنة له والشوق إنيه في جميع المخلوقات، فهو الحق الأول لدي منه ابتدأ أمر العالم، وهو الآخر الدي إليه يساق وجود الأشياء، فإنها ما تران تترقى من رتبة إلى ربية حتى يقع الرجوع إلى تلك الحصرة بمناتهم عن دائهم وهوياتهم، فهو أول في الوجود وآخر في المشاهدة، فالمنذأ والعاية لوجود العالم ولقاء الآخرة هو الله عن وجل ، ولذلك بني لعالم ولأحنه بقم النظام (٢)

⁽١) راجع: ابن سينا الشقاء(الإلهيات). ٢ / ٢٦٦

⁽٢) روح النجابي: ١٤ / ١٦٦

⁽٣) انظر: تعسير القرآن الكريم: ٨ / ١٧٦.

ويلاحظ في تفسير الشيرازي للأولية و لآخرية تأثره بالهارابي وابن سينا، غير أنه حالفهما الرأي بعني القدم الرماني، فالفلاسفة نفوا القبلية والبعدية الرمانية عنه ـ سبحانه ونعالى ـ، وأوحبوا القبلية والبعدية التي باللغات، فهو ـ سبحانه ونعالى ـ أول من جهة أنه صدر عنه كل موجود لغيره، وهو أول من جهة أن كل رماني ينسب إليه، وهو آخر لأن الأشياء إذا نُببت إلى أسابها ومبادئها وقف عده المسوب، وهو آخر لأنه الغاية الحقيقية في كل طلب، فيتصل به كل شيء طبعاً وإرادة، وهو آخر من جهة أن كل رماني يوحد في زمان يناخر عنه، ولا يوحد زمان يناخر عنه، ولا يوحد زمان يناخر عنه، ولا يوحد زمان يناخر عنه، ولا

وكذلك بعى الطباطبائي أن إنكون المواد القبلية والبعدية هنا القبلية والبعدية الرمادة، وعلل ذلك بأن وجوده تعالى سيكون عبدتل منطبقاً على الزمان كله غير خال عنه شيء أس تحاسيه، فيتقدّم وجوده تعالى على العالم رماداً ويتأخر عنه وماداً، ولو كان كدلك لكن الله تعالى متعيراً في داته وأحواله بتعير الأرمنة المتجددة عليه، وكانت قبليته ويعليته تابعة للرمان، وكان الزمان هو الأول والآخر مالأصالة (*).

ورأى ابن عاشور أن أشهر معالي الأولية هو السبق في الوجود، فوجود أنه تعالى سابق على كن موجود وُجِد أو سيوجد، دون تخصيص حنس ولا نوع ولا صنف، فوصف الله تعالى بعسه بالأولية بدون تقييد، ويرادف هذا الوصف في اصطلاح المتكدمين صفة القدم، وهذا الوصف

 ⁽۱) انظر, رسائل العارابي (كتاب العصوص ۲۰ ، ۲۲، والل سيئا تسع رسائل في
الحكمة والطبيعيات (رسالة المصود) ۱۰۲، والرسالة العرشية: ۱۳، وأيو الركات
البعدادي: المعتبر في الحكمة، ۱۸/۳.

⁽٣) انظر، الميران في تفسير القرآن: ١٩ / ١٩٥

يستلزم صفة العنى المطلق، وهي عدم الاحتياح إلى محصص يخصصه بالوحود بدلاً عن العدم؛ لأن الأول عنا معاه الموجود لداته دون سبق عدم، وعدم الاحياح إلى محن يقوم به قيام لعرض بالجوهر، ويستلزم ذلك الفراده تعالى بصفة الوحود؛ لأنه لو كان عير نله واحياً وجودُه لما كان الله موصوفاً بالأولية، فالموجودات عير الله ممكنة، والممكن لا ينصف بالأولية المطلقة، فلدلك تثبت له الوحدابة، ثم هذه الأولية في الوجود تفيضي أن تثبت لله حميع صفات الكمال اقتضاء عقلياً بعريق الالترام البين بالمعنى الأعم.

ثم ذكر أن وصف الله تعلى بأنه الآخر بعد وصفه بأنه الأول مع كون الوصفين متصادين يقتصي الفكك جهتي الأولية والآخرية، فنما تقرر أن كوته الأول منعلقاً يوجود الموحودات اقتضى أبي يكون وضعه بالآخر متعلقاً بانتقاص ذلك الوجود، أي هوبالأحر بعد حميع موجودات السماء والأرض، وليس في هذا إشعار بأنه راثل ينتابه أعدم، إذ لا يشعر وصف الآجر بالروال لا مطابقة ولا التزاماً، وهذا هو صفة النفاء في اصطلاح المتكلمين فأل معنى الأحر إلى معنى الليونية، وبما أوثر وصف الآخر بالدكر؛ لأنه مقتصى البلاعة ليتم الطاق بين الوصفين لمتصادين، وقد علم عبد المتكلمين أن اليقاء غير محتص بالله تعلى وأنه لا ينافي الحدوث على حلاف في تعيين الحوادث الناقية، بحلاف في تعيين الحوادث الناقية، بحلاف في تعيين الحدوث على حلاف في تعيين الحدوث الناقية، بحلاف ومتنافي مع الحدوث الناقية، بحلاف ومتنافي مع الحدوث الناقية، بحلاف ومتنافي مع الحدوث؟

وبهذا القدر هي الحديث عن صفتي القدم والنقاء لله عر وجل بيبين لنا أن المفسرين متفقون على أن الله تعالى هو الأول والآخر كما قال عن نفسه مسجانه وتعالى م ولكنهم احتنفوا في كيفيتيهما، فذهب أكثرهم إلى

⁽١) الطر: النجرير والتنوير ٢٧ / ٣٦٠

أن الله تعالى هو الأول قليس قبله شيء، وهو الآحر قليس يعده شيء، وهذا كما أخبر البي على ودهب يعضهم إلى أن أولينه _ سبحانه وتعالى _ تعني أنه مندأيته لسلسله الأسباب والمسببات، وآخريته _ سبحانه وتعالى _ بعني أنه غاية الأشياء، تطلبه طبعاً وإرادة. وهذا موافق في مصاه لما قاله الفلاسفة، الدين دهبوا إلى القول يقدم العالم كما سيتبين لنا عند الحديث عن خلق العالم، وخير كلمة قبلت في الحديث عن هائيس الصفتين كلمة الراري، حيث قال. «كونه تعالى أولاً معلوم على سبيل الإجمال، فأما على سبيل التقصيل والإحاطة بمعتبقة تلك الأولية فليس عند العقول منه أثراء. وإذا كان هذا رأي المفسرين في صفتي القدم والبقاء، قما هو رأيهم في تنزيهه _ سبحانه وتعالى وعن الجسمية.

* ثالثاً: تثريهه - عز وجل ، عن ألجسمنة:

تبين مما سبق أن الله ـ عر وجل ـ أحد فرد صمد، لا شبيه له ولا مثيل، فهو كما قال عن عسه ـ عر وحل ـ ﴿ فَلَسَ كَيْشَانِهِ. ثَنَيُ أَوْقُو السَّمِيحُ الشورى ١١١ والله ـ سبحانه وتعالى ـ منزُهُ عن المحسمية (١) قال المجسماص (ت: ٢٧٠هـ)، «ليس بجسم ولا مشبه للأجسام الموجهين، أحدهما: أن الأجسام لا تقدر على إحدث مثلها والثاني: المشبه للجسم يجري علمه ما يجري علمه من حكم الحدوث، فلو كان فاعلها حادثاً لاحتاح إلى مُخلِث، ثم كذلك يحتاج الثاني بن الثالث إلى مالا نهاية له، وذلك محال، قلا بد من إثبات صائع قديم، لا يشه الأجسم، والله أعلم (٢)

 ⁽۱) انظر، البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرر لتأويل ٣/ ١١٠، وأبو حيان الأمدلسي،
 البحر المحيط ٣/ ٥٣٤، والأنوسي روح المعالي ٢٠/ ٢٧١، والطباطبائي الميزان في تفسير القرال: ٧/ ١٨٠

⁽۲) امظر أحكام القرآن: ٢/ ٣٣٥

وذكر الرازي أن علماه التوحيد احتجوا بهذه الآية في نعي الجسمية ولوازمها عن الله تعالى، فنو كان سنحانه وتعالى حصماً لكان مثلاً لسائر الأجسام؛ لأن الأحسام متماثلة في حقيقية الحسماسة، فيلزم حصول الأمثال والأشناه له، وذلك باطل بصريح الآية (١)

ورأى أن المعتبر في لنمائل حقائق الأشياء وماهياتها، لا الأعراص والصفات الفائمة بها، فيقال إما أن يكون المراد وليس كَيْنَايِهِ، شَيْءُ في ماهية الذات، أو أن يكون المر د وليس كَيْنَايِهِ. شَيْءٌ في الصفات، والثاني ناطل؛ لأن العاد يوضعون نكونهم عالمين قادرين، كما أن الله عروض وجن يوضف بذلك، فئت أن العراد بالمماثلة المساواه في حقيقة الدات، فلا شيء يساوي الله تعالى في المناتية (٢٠)

فحقيقة المثلن عنده ن يقوم كل واحد منهما مقام الأحر في حقيقته وماهيته، وعلى دلك فإن احتلاف الصفات لا يوجب احتلاف الدوات؛ لأنا برى الجسم الواحد كان ساكناً ثم يصير متحركاً ثم يعود ساكناً ودات الجسم ثابتة هي هي، فالدوات ـ إدن ـ باقية في الأحوال كلها، والصفات متعاقبة مترايلة ودوات الأحسام متماثلة في حقيقة الجسمية، والاحتلاف بنه إنما يقبع بسبب الاحتلاف في تصفات والأعراض (٢٠) ثم قال. والدليل على أن الله ـ عز وجل ـ ليس بجسم فإن الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون، وهما محدثان، وما لا ينفك عن المحدثات فهو محدث، ولأن كل جسم فهو متناه في المقدار، وكل ما كان متدافياً في المقدار فهو مُحَدَث، ولأن كل

 ⁽١) انظر مفاتيح العيب ٢٧ ١٥١، وانصر النيسانوري عرائب القرآن ورعائب العرقان، ٩ / ٦٣

⁽۲) انظر: المصدر السابق: ۲۷ / ۱۰۱.

⁽٣) انظر: مفاتيح العيب: ٢٧ / ١٥٢

جسم فهو مؤلف من الأجراف وكل ما كان كذلك كان قابلاً للتركيب والانحلال، وكل ما كان كذلك افتقر إلى ما يركبه ويؤلفه، وكل ما كان كذلك فهو محدث، فثبت بهذه الوجوه أنه يمتع كونه تعالى حسماً ا(1).

ويمكن أن يُرَدُّ على الرازي بشأن التماثل هي الصعات، بأن هذه الصفات هي من ماب الاشراك اللعظي، ولا أظن أن الرازي يقول بأن علم الله عز وجل او قدرته بماثل علم الإنسان أو قدرته، همي المماثلة بشمل الدات والصفات على السواء، وقد ردَّ الألوسي على الراري قائلاً وهي القلم مما قاله شيء، عمن المعلوم البين أن علم العباد وقدرتهم ليم مثل علم الله عز وحل وقدرته، فالأية ثدل على نعي المشابهة من كل وجه (٢٠). فالله مسبحانه وتعالى وقدرتك كيناي، شن المعلوم النه على نعي المشابهة من كل وجه (٢٠). فالله مسبحانه وتعالى وقدرتك كيناي، شن المعلوم النه، ولا في أفعاله (٢٠)

ودكر الألوسي أن المراد من مثله فاته تعالى، فلا فرق بين ليس كداته شيء، وليس كمثله شيء في المعنى، إلا إن التائي كناية مشتملة على مبالغة، وهي أن المماثلة منفية عس يكون مثله وعلى صفته فكيف عن نفسه، وهدا لا يسلرم وجود المثل، إد الفرص كاف في المبالعة، ومثل هذا شاتع في كلام العرب، فالعرب تقيم المثل مقام النفس، فتقول. مثلك لا يبخل، وهي تريد أنت لا تبخل، فقصدوا المبالعة في ذلك فسنكو، به سبيل الكناية (٤).

وقد نهي ابن تيمية أن يكون الله _ عر وجل _ جسماً (٥) . فقال. قفمن

⁽١) المصدر السابق ١٢ / ٤٥

⁽٢) - انظر: روح البعاني: ١٣ / ١٩.

 ⁽٣) انظر القرطني الجامع لأحكام القرآب ١٦ / ٨، واسيضاوي أنوار النبزيل وأسرار التأريل ٥٠ / ٥٠، وابن تيمية عسير صورة الإحلاص ١٧٤

⁽٤) انظر، روح المعاني، ١٣ / ١٨، وراجع برمجشري، الكشاف ٤ / ٢٠٦

⁽٥) الظر تفسير سورة الإحلاص ٢٧٣٠

قال: إنه جسم وأراد أنه مركب من الأجزاء، فهذا قوله باطل، وكذلك إن أراد أنه يماثل عيره من المحلوقات، فقد علم بالشرع والعقل أن الله وليَّسَن كَيتَابِر شَيٌّ في شيء من صفاته فهو مبطل، ومن قال؛ إنه جسم بهذا المعنى فهو مبطن، ومن قال، إنه ليس بجسم بمعنى أنه لا يُرى في الآحرة ولا يقوم به العلم والقدرة وعيرهما من الصفات، فهذا فوله باطل المالية.

ثم قال العقوله وأحريه مع قوله الوركم يكل لَمُ كُولُ أَحَدُلُه يعلى المماثلة والمشاركة، وقوله وأستكنت يتصمن حميع صفات الكمال، فالمانص حسبه منفى عن نه تعالى، وكل ما احتص به المحلوق فهو من النقائص الني يجب تبريه الرب عنها، بحلاف ما يوضف به الرب ويوضف العبد بما يليق به، مثل العلم والقدرة والرحمة وبحو ذلك، فإن هذه ليست نقائص، بن ما ثبت لنه من هذه المعاتي فإنه يشت لله على وجه لا يقاربه فيه أحد من المحلوفات، فضلاً عن أن يماثله فيه (1)

وقد اتهم اس تدمية . كما ذكر أسنادت الدكتور حسن الشافعي (٢٠٠٠ منعة مُجَسِّم، حيث ورد عنه أنه لم ينف ولم يثبت الجسمية لله . عر وجل .، بحجة أن الدهط لم يرد إثباته ولا لعيه، لا في الكتاب والسنة، ولا في أقوال الصحابة والتابعيل (١٠٠ والأمر ليس كذلك، فالنصوص التي تقدمت تشهد له يتثريهه لله تعالى عن كل ما يماثل خلقه، ولفظ الجسم الذي لم ينفه ولم يثبته هو المعلى المصطلح عليه عند العلاسمة والمتكلمين، فعسمى الجسم عندهم

المصدر البيابق: ۱۷۳.

⁽٢) المصدر السابق: ١٨١

 ⁽٣) انظر الدكتور حسن الشاهمي: الأمدي وآراؤه الكلامية: ٣٢٦

⁽٤) انظر تعسير صورة الإنجلاص: ١٦٨.

أعم مما ورد في اللغة، فيريدون له كل ما يشار إليه، ويقبل الأنعاد الثلاثة، ونحو ذلك^(۱).

وابن تيمية برى أن هذا المعنى لنجسم مبتدع محدث، إذ لم يرد في الكتاب والسنة، ولا في أقوال الصحابة والنابعين إثباته ولا نفيه، فتوقف في دلث، ونفى الجسم الذي ورد في اللعة (٢)، ومعنى الجسم في اللعة جماعة البدن والأعضاء، وسائر الأنواع العظيمة لخُلُق (٣)

ويدو أن اس تيمية لم يكن موهقاً هي هده التعرقة بين ما اصطلح عليه الملاسمه والمنكلمون وما ورد في اللغة؛ لأن لمعنى الاصطلاحي لا يخرج عن المعنى اللغوي، فكل ما يقبل الأبعاد الثلاثة لا يتخلو عن معنى الجسم كما ورد في اللغة، وعليه لا يحور التوقعة عي بني المعنى الاصطلاحي كما دهب ابن تيمية.

ويطهر أنه متأثر مما عاله أن رشد في كنّانه مناهج الأدلة، حيث لم ينف ولم يثبت الحسمية، فهي من الصفات المسكوت عنها في القرآن الكريم، والحليث عنها من البدع الحادثة في الإسلام، ورأى أنه يحاب مَنْ سأل في ذلك من الجمهور يقوله _ عر وحل _ ' ﴿ لَيْنَ كُمِثْلِيهِ شُونَ أَهُ وَهُوَ الشّيعُ الْعَييرُ ﴾ [الشورى ١١]. ويُنهى عن هذا السؤال؛ لأن الجمهور يرون أن الموجود هو المتحيل والمحسوس، وأن ما ليس كدلك فهو عدم، فإذا

⁽۱) انظر تقسير سوره الإحلاص ۱۷۱، ۱۷۱، وراحع معنى الجسم. ثمارايي، الثمرة المرضية(رسالة عيون المسائل) ۵۱، و نفراني معيار العلم ۲۹۰ دار الكتب العلمية ببيروت شرحه أحمد شمس الدين ط1/۱٤۱۰هـ/۱۹۹۰م والسهروردي. هياكل النور: ۱۰.

⁽۲) انظر: تصير سورة الإحلاص: ۱۹۸.

⁽٣) انظر الفيرورآبادي: القاموس المحيط: مادة جسم.

قيل لهم أن الله - عز وحل - ليس بجسم، وليس بداحل العالم ولا حارحه، ولا فوق ولا أسعل، صار عندهم من قبيل العدم، فهذا السبب الأول في المهي عن السؤال، وأما السبب الثاني فهو أنه إذا صُرَّح سفي الجسم عرضت في الشرع شكوك كثيرة، مما يقال في سمعاد وغير ذلك، كرويته - عز وجل في الأحرة، واطلاعه على أهن المحشر وتولي حسابهم، كما قال تعالى ﴿وَوَبَاءَ رُمُكَ وَأَنْكُنُ صَدَّا صَدَّا صَدَّا للهُ إلله جر: ٢٢]. فيجب أن لا يُصرَّح للجمهور بما يؤول عندهم إلى إبطال هذه المطواهر، فإن بأثيرها في نفوسهم إنها هو إذا خُملُت على ظواهرها، وما إذا أوّلت فسيؤول الأمر إلى أحد أمرين إما أن يُسَلِّط التأويل على هذه وأشدهها، وإما أن يقال إنها من المتشابهات، وفي هذا تتمزق الشريعة كلها، وتبطل الحكمة المقصودة مها(ا).

فالظاهر من كلام ابن رشد وابن تيميه أنهما منفقان على أن القول بإثبات الجسمية أو بعيها من البدع المحدثة في الإسلام، فالواجب السكوت عن هذه المسألة وأمثالها، فلا نشتها ولا نبغيها ولكن في الواقع أن بينهما اختلافاً شديداً، فحديث ابن رشد يرتكز على رأي الفلاسفة في أن الشرائع واردة لحطاب الحمهور بما يمهمون مقرباً ما لا يمهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل (٢)، حيث فرق الفلاسفة ـ ومنهم ابن رشد ـ بين خطاب الجمهور وحطاب الحواص، فالحمهور يُحاطلون بما يتحيدونه؛ لأن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيماً بهم، خلافاً لنخواص (٣)

⁽١) انظر: مناهج لأدلة في عقائد الملة: ١٧٠.

 ⁽٢) انظر القارابي الثمرة المرضية (كتاب لجمع بين الحكيمين) ٢٩، وابن سيبا
 رسالة أضحوية في أمر المعاد* ٥٠

⁽٣) - الطر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ٣٤٢، ومهاف التهاف. ٢ / ٥٥٠، و ٥٥٠

قما قاله اس رشد في مناهج الأدلة ليس هو رأيه الملسمي الخاصي؛ يل هذا لإفادة الحمهور الذير لا يفهمون من هذه المسائل إلا بالتمثيل والتشبيه، وأما رأيه النحاص فيمكن استناطه مما قاله في كتابه تهافت النهافت، وهو يرد على الغرالي في تعجيره للفلاسفة على أن الأول ليس بحسم، فقد وافق الفلاسفة بأن الله تعالى ليس بجسم (۱).

وأما ابن تيمية فارتكز على النعة، فرأى أن معنى الحسمية في اللغة يحتلف عن معناه في اصطلاح الفلاسفة والمتكنيس، فنفى المعنى الأول عن الناري ـ عر وجل ـ، وسكت عن المعنى الاصطلاحي الذي ثم يرد ـ في وأيه ـ لا في القرآن ولا في السنة، ولا في أقوال الصحابة والتابعين

فخلاصة الأمر أن الله تعالى أمنزة هن الجسمية من كل وجه، وهذا أمر منفق عليه بين المعسرين والعلاسعة، وأما قول آبن رشد وابن تيمية بأن القرآن الكريم لم يثبت الجسمية ولم ينفها فعير صحيح، حيث قال الله تعالى فوليّس كَيتُلهِ، سَن أَن وَهُو السّبيعُ الْحِبدُ ﴿ لَا سُورى ١١]. فهذه آية محكمة تُحمَل عليها جميع الآيات المتشابهة التي يوهم طاهرها التحسيم والمماثلة وابن رشد نفسه نفى الجسمية عن الباري _ سبحانه وتعالى _، وما قاله في مناهيج الأدلة يعتبر فتوى للجمهور، وليس معبراً عن رأيه في هذه المسألة وبعد هذا نتقل لبيان رأيهم في سريهه _ سبحانه وتعالى _ عن الجهة والمكان

رابعاً: تنزيهه ـ عز وجل ـ عن الجهة والمكان؛

وهله المسألة فرع عن المسألة السابقة، فإن الجهة والمكان من لوازم الجسمية، ولهذا فإن الأدلة السابقة على نفي الجسمية نصلح لأن تكون أهلة

 ⁽۱) انظر تهافت التهافث ۲/ ۲۱۳، و۲۹، و۷۹، وانظر، انصارابي الشمرة المرضية (عيون المسائل): ۷۹، و ۱۱

ليقي الجهة والمكان، ومن ثُمَّ يمكن القول بأن القلاسعة تبزه الباري - عز وحل - عن الجهة والمكان؛ لأن دلك من لوارم الحسمية، وذلك بحلاف ما ذكره ابن رشد في مناهج الأدلة، حيث رأى أن طواهر الشرع كلها تقتصي إثابت الحهة، وذكر أن الشهة التي قادت بعاة الجهة إلى بقيها هي أنهم اعتقلوا أن إثنات الجهة يوجب إثنات المكان، وإثنات المكان يوجب إثنات العامر، وإثنات المكان يوجب إثنات الجسمية، وهذا كله غير لارم، فالحهة غير لمكان، ووجه العسر في تعهيم هذا المعنى مع بعي الحسمية هو أنه أيس في لشاهد مثال له فالشهة الواقعة في بقي بقي بقي الجمهور، ولا سيما إذا لم يصرح لهم بأنه أيس بجسم (1)

وقد نقل ابن تيمية (٢) وابن القيم (٢) هذا الكلام مستدلين به على إثبات البحهة لله تعالى، فصلاً عن استدلالهم بالآيات الكريمة

والذي دعا الله رشد لهذا الرأي ـ كما ذكر الذكتور محمود قاسم ـ هو التوفيق بين عقيدته الإسلامية وفلسفة أرسطو، فإن أرسطو يبكر وجود خلاء خارج العالم، فالله تعالى يوحد على حافة العالم وهو ليس نجسم، فالحهة لا تتنافى في ظنه مع عدم الحسمية، فالله تعالى يوحد في اتجاه السماء، ولكنه لا يشعل مكاناً معيناً، قال الدكتور محمود قاسما وهذه سفسطة وزلة من ابن رشد()

وأم المفسّرون فقد دهب كثير منهم إلى تنزيهه مستحانه وتعالب عن

^{(1) -} انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ١٧٦

⁽٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٦ / ٢٠٨ وما بعدها

 ⁽٣) انظر، احتماع الحيوش الإسلامية عنى عرو المعطلة والجهمية ٢٠٧. دار الكتب
العلمية ببيروت: ط٤ / ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م

⁽٤) انظر: مقدمة مناهج الأدلة في عدائد الملة: ٨٠

الحهة والمكان، وأولوا الآيات الكريمة التي يوهم طاهرها ذلك، كفوله تعالى. ﴿ وَهُو الْفَاهِرُ فَوَقَ عِبَادِهُ وَهُو الْفَرْجُ اللّهِ يُهُ الاسمام، ١٩]. فقد فكر الطري أنه _ سنحانه وتعالى _ فوقهم بقهره إياهم (١) وقال القشيري: ﴿ عَلَتُ رَبّةُ الأحدية صفة البشرية، فهذا لم يرب، وهذا لم يكن فحصل (١). وهذا النص يشير إلى أن الفوقية ها فوقية مكانة ورتة، لا فوقية مكان وجهة، كما ذكر القرطبي (١) والشوكاني (١) ورأى الومحشري (١) والبيصاوي (١) أن الفوقية ها ليست على ظاهرها، وإنما هذا تصوير لقهره وعلوه بالغلة ودكر القرطبي أن الأكثر من المتقلمين والمتأجرين برهوا الباري _ سنحانه وتعالى حن الحهة؛ لأنه يلزم من ذلك أن يكون في مكان أو حيز، ومن ثمّ يلزم المركة والمحكون والمغير والحدوث، وذلك محل أو حيز، ومن ثمّ يلزم المحور المحور الموقية هنا على المحارث، وذلك محل أن وحيان أن الحمهور الأول رضي الله عنهم لا يغولون بنفي سجهة (١) . ووأى أبو حيان أن الحمهور حملوا الفوقية هنا على المحارث

وقد توسع الراري(٩)والنبسانوري(١٠) في الحديث عن هذه المسألة،

 ⁽¹⁾ انظر: جامع البيان في تأويل أي القرآن ٧/ ١٦١

⁽٢) لطائف الإشارات: ٢ / ١٥١

 ^(†) انظر الجامع لأحكام القرآن. ٧ / ٦

⁽٤) انظر: فتح القدير: ٢ / ١٠٤

 ⁽a) انظر: الكشاف ۲ / ۱۰

 ⁽٦) انظر أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٢ / ١٥٧

⁽٧) القرطبي: الجامع الأحكام القرآن: ٧ / ٢١٩

 ⁽A) انظر: البحر المحيط ٩٣/٤.

^{(4) -} انظر: مقاتيح العيب، ١٨٣/١٢ وما يعدها

 ⁽١٠) انظر غرائب القرآن ورعائب العرفان ٤٠٧/٤ وما بعده.

فدكرا أن المشبهة استدلوا بهده الآية ﴿ وَهُوَ الْفَاهِدُ وَوَقَ عِبَادِيْنَ ﴾ على أن الله تعالى موجود في الجهة التي هي فوق العالم، فمن هذه الوجوه ا

أولاً أن الله تعالى لو كان نوق العالم، فإما أن يكون في الصغر بحيث لا يتمير منه حانب من جانب، كالحوهر الفرد مثلاً، وهذا لا يقوله عاقل، وإما أن يكون داهناً في الأقطار كله، متمدداً في الجهات، وعمدته يكون متجزئاً، وذلك على الله تعالى محال

ثانياً أن الله تعالى موجود قس لمعير والجهة والحلاء، فلا يكول معد حصول هذه الأشباء موجوداً فيها وإلا لوم التعير في ذاته، ودلك محال

ثالثاً ثبت أن العالم كرة، ويتا ثبت هذا، فإما أن يقال إنه ـ سبحانه وتعالى . هوق رؤوس قوم، وتحت أقدام عرم آخرين، وهذا ناظل وإما أن نقال. إنه تعالى فوق الكلء وهذا نوحب كونه تعالى محيطاً بكره العلك، فيصير حاصل الأمر إلى أن إله العانم هو قلت محيط نجميع الأفلاك، وذلك لا يقوله مسلم.

رامعاً أن لفظ الفوقية في هذه لآية مسوق بعظ ﴿ الْقَاهِرُ ﴾ والقاهر مشعر بكمال القدرة وتمام المكنة ، ومنحوق بلفظ ﴿ عِنَادِوَ هُ) وهذا اللفظ مشعر بالمملوكية والمقدورية ، فوجب حمل تلك الفوقية على فوقية القدرة لا على فوقية الحهة . قال الراري أفظهر بمجموع ما ذكرنا أن المراد ما ذكرناه ، لا ما ذكره أهل التشبيه والله أعلم الأا

وذكر هند تفسيره لقوله تعالى ﴿ وَيَقْهِ الْمُشْرِقُ وَالْعَرِبُ فَأَيْسَا تُولُوا فَتُمَّ وَسُدُ اللَّهِ إِلَىٰ وَالْعَرِبُ اللَّهِ مِن اللَّهِ عَلَى اللَّهُ إِلَىٰ عَلَى اللَّهِ عَلِيبًا ﴾ [بعرة ١١٥] أن هذه الآيه من أقوى الدلائل على اللَّهِ إلى الله الله الله على نفي الشجميم وإثبات التشريه، فقد بيّن الله ـ عر وجل ـ أن الجهات مملوكة

⁽١) مماتيح البيب: ١٨٥/١٧)

له، وإنما كان كذلك لأن الجهة أمر ممتد في الوهم طولاً وعرضاً وهمةاً، وكل ما كان كذلك فهو منقسم، وكل منفسم فهو مؤلف مركب، فثبت بهلا أن الله _ عز وجل _ خالق الحهات كمها، ومره عن الجهات والأحبار. والوجه الثاني في تفسيره لهذه الآية أنه تعالى قال. ﴿ فَإِنْهَا قُولُوا فَنَمْ وَبَهُ اللّهِ علو كان الله _ عز وجل _ جسماً وله وجه حساسي لكان وجهه محتصاً الله عين وحهة معينة، فما كان يصدق قوله ﴿ فَإِنْسَنَا تُولُوا فَنَمْ وَبَهُ اللّهُ الله فَل نص على ذلك علمنا أنه مره عن لجسمية (١) ولهذا لا مد من تأويل الوجه القصد والدية، كفوله نمالي ﴿ وَي وَخَهَتُ وَجُهِيَ اللّهِ عَلَى الله على الله على المنافقة منا على سبيل التشريف، كقوله ناقة الله وبيب الله، وكذلك فوله ﴿ وَاسِعُ عَلِيدُ ﴾ [الأمام ١٧]. والإصافة منا على سبيل التشريف، كقوله ناقة الله وبيب الله، وكذلك فوله ﴿ وَاسِعُ عَلِيدُ ﴾ لا يمكن حمله على الطاهر وإلا كان متعقماً عَلَى الحَول الحَالَق، فلا مد وأن بحمل المعنى على السعة في القدرة والملك، أو على أمه واسع العطاء والإنعام (٢) المعنى على السعة في القدرة والملك، أو على أمه واسع العطاء والإنعام (٢) المعنى على السعة في القدرة والملك، أو على أمه واسع العطاء والإنعام (٢)

وقال أمو حيان وفي قوله ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا مَثَمَّ رَحْهُ أَسُو ﴾ رد على من يقول، إنه في حير وجهة الأمه لما خُيْر في استقبال جميع الحهات دل على أنه ليس في جهة ولا حيز ، ولو كان في حير لكان استقباله والتوحه إليه أحق من جميع الأماكن ، فحيث لم يحصص مكن علمنا أنه لا في جهة ولا حيز ، بل حميع الجهات في ملكه وتحت ملكه الله .

وكذلك دكر الرادي صند تمسيره لقوله عز وحل = : ﴿وَهُوَ أَهَدُ فِي السَّمَنُونِ وَفِي اللَّهُ فِي السَّمَنُونِ وَفِي اللَّرُونِ يَهُمُ مِرَّكُمْ وَمُعَدِّكُمْ وَيَعْمُ مَا تَكْسِنُونَ ﴾ [الأنعام ٣]. علم أهلة أهلة على نفي الجهة والمكان عن الدري _ سنحانه وتعالى _، من هذه الأدلة:

⁽١) - انظر: مداتيج العيب: ٤ / ٣٣.

⁽٢) - انظر، مقاتيح النيب. ٤ / ٢٣

⁽٣) البحر المحط ١ / ٥٣١.

أولاً: ثبت أن كن ما في السمو ت والأرض مملوك له تعالى، فلو كان الله ـ عر وجل ـ أحد الأشياء الموجودة في السموات لرم كونه ملكاً المفسه، وذلك محال.

ثانياً. إذا كان الله ما عر وحل ما أكثر من سماء فيلزم حصول المتحيز الواحد في مكاس، وهو باصل في سعية العقل، وإن كان في سماء واحدة فعلك ترك لطاهر الآية

ثالثاً أنه لو كان موجودً في السموات لكان محدوداً متناهباً، وكل ما كان كذلك فهو محدّث.

ولهذا وجب التأويل، فيقال، وهو الله في تنسر السموات والأوص، كما يقال هلان في أمر كذا أي، في تدبيره، أو أن يكون ﴿وَهُوَ اللّهُ كلام تسام، شم ابستسدا وقسال، ﴿وَ السّمَوَتِ وَقِي الْأَرْسُ يَعْلَمُ بِرَكُمْ وَحَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ﴾. وبعد أن ذكر الشرطبي عدة وجوه في بأويل هذه الآية فال قوالقاعدة تشريهه حل وعر عن الحركة والانتقال وشعل الأمكنة (()) وقال أبو حيان الأبدلسي فرانما ذهب أهن العلم إلى هذه التأويلات والخروج عن ظاهر ﴿وَ اللّهُ لَلهُ مَا اللّهُ لَلهُ اللّهُ لَا المقل من استحالة عن ظاهر ﴿ وَ اللّهُ لَلهُ فَي الأماكن، ومماسة الأجرام، ومحاذاته لها، وتحيزه في حلول الله تعالى في الأماكن، ومماسة الأجرام، ومحاذاته لها، وتحيزه في جهة (١).

وقد استعرض الرازي ستة عشر برهانً على بهي الجهة والمكان عن الباري ـ سبحانه وتعالى ـ، عبد تفسيره لقوله تعالى ﴿ ﴿ إِنَّ رَبِّكُمُ اللَّهُ ٱلَّذِي

⁽١) الحامع لأحكام القرآد: ٦ / ٣٩٠ وانظر: ابر كثير تفسر القرآن العظيم. ٢/ ١٢٤، حيث ذكر وجوهاً من التأويل في تفسير الآية أيضاً، كلها تدل على نعي البجهة والمكان، وانظر وإسماعيل حقي: روح البيان: ٣/ ٧.

البحر المحيط. ٤ / ٧٨.

مَلَقَ الشَّمَوَتِ وَالْأَرْضَ فِي سِنَّةِ أَبَّرِ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْفِي يُغْفِى الْيَالَ النَّهَارَ بَطَلْبُمُ مَنِيكَا وَالشَّمْسَ وَالْفَمَرَ وَالنَّحُومَ مُسَخِّرَتِ بِأَمْرِقِهِ أَلَا لَهُ لَقَالُقُ وَالأَمْنُ تَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْمَالَمِينَ﴾ [الأعراف. ١٥]. فمن هذه البراهين:

أولاً: لو كان الله _ عز وجل _ في مكان وحهة فإما أن يكون غير متناه من كل الجهات، وإما أن يكون متناهياً من بعص الجهات، وإما أن يكون متناهياً من بعص الجهات، والكل باطل؛ لأن دات الله _ عر وجل _ إدا كانب حاصلة في حميع الجهات فإما أن يقال الشيء الذي حصن فوق هو عين الشيء الذي حصل تحت، فحيثة تكون الدت الواحدة قد حصلت دفعة واحدة في أحيار كثيرة، وهو محال في بدهية العقل، وإما أن يقال الشيء الدي حصل فوق غير الشيء الدي حصل تحت؛ وحيثة يلرم حصول التركب والتسميص في دات الله _ عز وحل حود وحل وهو محال وإدا كان مناهباً من كل الجهات فيكون قابلاً للريادة والسقطان؛ وكل حاكان كذلك فهو محدث، فيطل كونه متناهباً من كل الجهات، فثبت أن القول بكونه تعالى في المكان فيطل كونه متناهباً من كل الحهات، فثبت أن القول بكونه تعالى في المكان والحيز باطل قطعاً.

ثانياً وكان الله عز وجل حصلاً في المكان والحهة لكان الأمر المسمى بالجهة إما أن يكون موجوداً مشاراً إليه ، فيكون له بعد وامتداد ، وللحاصل فيه أبضاً بعد وامتداد ، فيلزم تداخل البعدين ، وذلك محال ، ويلزم من ذلك أيضاً أزلية الجهة والحز ، وحبئن يلرم أن يكون قد حصل في الأول موجود قائم بنفسه سوى الله عوز وحل ، ودلك محال باطل ، وإما أن لا يكون موجوداً مشاراً إليه ، وحبئن يلرم كون العدم المحص ظرفاً لعبره ومثاراً إليه ، وحبئن يلرم كون العدم المحص ظرفاً لعبره ومثاراً إليه ، ودلك باطل .

ثالثاً لو امتنع وجود الباري ـ عز وجل ـ إلا بحيث يكون محتصاً مالحير والجهة لكانت ذاته ـ عز وجل ـ مفتقرة في وحودها إلى عيره، وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته، فيمرم أن يكون تعالى ممكماً لذاته، وهذا محال، ولما كان هذا محالاً كان لقول باحتصاصه في الحيز والحهة محالاً(١)

وهكذا نجد أن الراري أقام لأدلة لعقلية والسمعية لمفي الجهة والمكان عن الناري ـ عز وحل ـ، لأن دلك من مستنزمات الحدوث، والله ـ سنحانه وتعالى ـ مبرّه عنه، وقد تكررت هذه الأدلة في تفسيره كثيراً (٢٧).

ودكر الشيراري أن عنو الحق صمة إصافية ثابتة له تعالى بالقياس إلى اعتقاد العند وتصوره وإثباته نوجود بغيره تعالى، وإلا فليس لما سواه وجود في حنب وجوده تعالى حتى ينصف بالعلو بالعياس إلى غيره فالعلو داني للحق عرضي للماهيات، ومن الأدنة التي ذكرها في بيان تسرهه عر وحل عن العلو المكانى.

أولاً أن علوه - عز وحل - لو كان مكاماً لكان لا يحلو إما أن يكون حسماً متمكناً أو نفس المكان، والأول ناطن لبركت كل حسم، والتركيب ينافي الوجوب الدائي، والثاني لا يحبو إما أن يكون متاهياً في حهة فوق أو عير متناه، والأول مستحيل لاستلر مه أن يكون المفروض فوقه أعلى منه، ويلزم أيضاً أن يحتاج في تعينه إلى ما يحدد حهته، وإن كان غير متناه فيكون ممتنعاً لامتناع اللاتناهي في لمقد ر بالبراهين العقلية القاطعة الدالة على مناهي الأبعاد والمقادير.

ثَانياً * أَنْ كُلُّ مَا يُوصِّفُ يُكُونُ ثَبُونَهُ لأَحَدُ أَمْرِينَ ۚ إِمَا بَذَاتُهُ أَوْ بَالْتَبْعِيةُ،

 ⁽۱) انظر مفاتيح العيب ١٤ ١٠٧ و ١٢ ١٨٣، والمنسانوري عرائب القرآب
 ورعائب الفرقان ٥ / ٩٧

⁽۲) - «طرر معاتیح العیب ۱ / ۱۸۷ ر۱۳ / ۱۵ و۱۶ / ۱۰۱ و۱۸ / ۲۳۷ و۲۳ / ۵ و۲۹ / ۲۱۳، و۲۳/۳۰

فإن كان بذاته كان دلك الحكم أتم وأكمل، وإن كان بالتبعية كان أقل وأصعف، فلو كان علو الله تعالى بسبب المكان لكان علو المكان الذي نسبيه حصل هذا العلو لله تعالى صفة ذاتية له، ولكان حصول العلو لله سبحانه حصولاً بتبعية حصوله في المكان، فكان علو المكان أتم وأكمل من علو دات الله تعالى، فيكون علو الله كان علو عيره كاملاً، وذلك محال (1).

واستدل على دلك أيضاً بقوله تعالى ﴿ وَهُو الْأَوَّلُ وَالْاَحِرُ وَالظَّيْهِرُ وَالْلَاحِرُ وَالظَّيْهِرُ وَالْلَاحِرُ وَالظَّيْمُ وَالْلَاحِرُ وَالظَّيْمُ وَالْلَاحِرُ وَالْلَاحِلُ وَسِعَ وَسِعَ المكان ظاهراً وباطباً، ووَسِعَ الرمان أولاً واحراً، فهو - سنحانه وتعالى - مرَّه عن الافتقار إلى الزمان والمكان، فيه كان ولا مكان ولا رمان (١).

 ⁽١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٩ / ١٧٠ ـ ١٧٥

 ⁽۲) انظر : تفسير القرآد الكريم: ٨ / ١٧٥.

⁽٣) روح المعاسي. 1/ ١١١.

فخلاصة الأمر أن أكثر المفسرين عوا الحهة والمكان عن الناري ـ عز وجل ـ، ولأجل ذلك أولوا الآيات لتي يوهم ظاهرها التشبيه والتجسيم والجهة والمكان (١) ومسألة التأوير هذه دار حولها منازعات كثيرة، ما بين مؤول لها ومقوص، علما أن الكل يطلب تسريه الناري ـ عر وجل ـ عن مماثلته حلقه، فجمهور أهل السئة من السلف وأهل الحديث على الإيمان بها، وتقويص معناها المراد منها إلى به تعالى، ودهبت طائعة من أهل السنة إلى ناويلها على ما يليق بجلاله تعالى، وهذا مذهب الحلف (١)

وبهذا القدر عن صفات السلوب يتين لنا أن المفسّرين مجمعون على تسريه الباري ـ سنجانه وتعالى ـ عن مماثلة شيء من حلقه، وقد قدَّم بعضهم أدلة عقلية فلسفية في تفسيرهم للأيات الإكريمة التي تحدثت عن تلك الصفات، فمرز من خلال تلك الأدلة أثر القلسفة في التفسير، حيث بلاحظ أن الأثر مرد في الطريقة والمنهج أكثر منه في الموافقة للفلاسفه، وكذلك في استعمالهم للمصطلحات الفلسفية، كواجب الوجود، والحلاء والحيرإلح. هذا فيما يتعلق بالصفات السلبة، فهن كذلك الشأن فيما يتعلق بالصفات الثبوتية؟ هذا ما منعرفه في المنحث التالي؛

⁽۱) انظر، لطبري جامع البياد عن تأويل أي القرآل ٧/ ١٦١، والزمحشوي الكشاف ٢/ ١٦١، وابن كثير نفسير القرآل العظيم ٢/ ١٦٧، والقرطبي. الجامع الأحكام القرآل ٦/ ٣٩٩، و لبيصاوي أبور الشويل وأسرار التأويل ١٥٧/٢

⁽۲) انظر، القرطبي الجامع الأحكام القرآل ۱/ ۲۱۹، وانسيوطي الإنقال في عدوم القرآل: ۲/ ۱۵، و لشيراري تصبير انقرآل الكريم ۵/ ۱۳۹، و ۸/ ٤٤، والآنوسي روح المعاني ۸/ ۲۷۲ وما نصف

المنحث الثالث

الصفات الثبوتية

لقد سبقت الإشارة إلى أن الصفات النبوتية أو الإيجابية عبد الغلاسفة هي من لوازم الدات مصافة إليها، ذلك أن لكن موجود من الموجودات نوعاً من الإصافة والنسبة، فالإصافات الإيجابية والسلبية من لوازم الذات، وليست مقومة للذات، ولا أجز ، لها، ولا تتكثر في دانه، فصفاته تعالى عين دائه، وإن تعايرت فتتعاير بإصافات يلحقها الدهن بدائه - سبحانه وتعالى ما وإذا اقتران المعنى بإصافة أو بسلب إصافة كان عيره.

ولا غرابة في أن يتحدث المفشرون عن هذه الصفات وهم يفسرون القرآن الكربم، الذي أثبت لله تعالى كثيراً بن لأسماء والصعات، يأتي في مقدمها والقدرة والإرادة والعلم والحياة والكلام والسمع والبصر، والسؤال الذي يُظرَح هنا مل تأثر المفشرون في كلامهم عن هذه الصعات بالعلسفة عدا ما سنعروه في هذا المبحث إن شاء الله تعالى، ولبيناً أولاً بصعتي القدرة والإرادة:

لولاً: فقدرة والإرادة:

وصع الله تعالى مصه بأنه قادر وقمّال لما بريد، فقال مسبحانه وتعالى . . ﴿ بَكُرُكُ اللَّهِ مِبْدِهِ اللُّهُ وَهُو عَلَى كُنِّ مَنْهِ فَدِيرٌ ﴾ [الملك: ١٦. وقال مسبحانه وتعالى . : ﴿ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ ﴾ [البررج ١٦]، قال القرطبي «فيجب على كل مكلّف أن يعلم أن الله تعالى قادر، له قدرة، بها فعل، ويفعل ما يشاه، على وفق علمه واختياره (١١).

وجمعت بين هاتين الصقتين هـ تحرراً من تكرار الأدلة، ذلك أن أدلة

⁽١) الحامع الأحكام القرآل . ١ / ٢٢٤.

إثبات القدرة كثيراً ما تكون هي نفسها أدلة إثبات الإرادة

والقدرة صمة تقتصي التمكن من إيحاد الشيء (1). والإرادة صفة ترجِّح تعلق القدرة بأحد طرفي المقدور (2) قال الرمخشري: «الإرادة نقيص الكراهة، وهي مصدر أردت بشيء إذا طلبته بمسك ومال إليه قلبك، وهي حدود المتكلمين الإرادة معنى يوجب للحي حالاً، لأحلها يقع منه الفعل على وجه دون وجه، وقد احتلفوا في إرادة الله، فنعصهم على أن للباري مثل صفة المريد منا التي هي القصد، وهو أمر رائد على كوته عالماً غير مناه، وبعضهم على أن ممنى إرادته لأفعاله هو أنه فعلها وهو غير ساه ولا مكره، ومعنى إرادته لأفعال غيره أنه أمر بهاء (7).

والرمحشري يرى أن الإرادة هي المحمة، وهذا موافق لمدهمه في الاعتزال (٤) ويبدو أن البيسابوري وافقه في هذا الرأي، حيث ذكر الآراء في معنى الإرادة وتوسع في ذكر نسبة كل رأي لصاحبه، وأول ما ذكر من تلك الآراء قول الرمخشري، الإرادة نفيص الكراهة، دون أن يشير إلى نسبة هذا القول للرمخشري، وذلك تحلاف الأقوال الأحرى التي نسبها الأصحابها (٥)

 ⁽۱) انظر البيصاوي أنوار السريل وأسرر تباريل ۱/ ۱۰۲، والشيراري بعسير انقرآن الكريم: ۳/ ۱۵۰ والألوسي: روح المعاني: ۱/ ۱۸۲

⁽٢) انظر: الشيرازي: تفسير القرآن الكريم. ٣ / ٤٦

⁽۳) الكشاف: ۱/ ۱۲۲.

⁽٤) انظر: القاضي عبد الجبار لمعني في أبواب البوحيد وانعدل ٦/ ٥١، تحفيق مصطفى السقا ومواجعة الدكتور إبر هيم مدكور الدار ، لمصرية للتأليف والترجمة بالقاهرة د/ط: ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م

⁽٥) انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١ / ٣٨٠

وأشار إلى هذه الأراء أيضاً كلُّ من البيضاوي(١) وأبي السعود(٢)، وقالا والحق أنها ترجيح أحد مقدوريه على الآخر، وتحصيصه دوجه دون وجه. ووافقهما الألوسي في أن الإردة صعة تقبضي ترجيح أحد طرفي المراد على الأحر(٢).

وقد ذكر الرازي أن الإرادة ماهية يجمع الإنسان من نفسه، ومدرك التعرقة البدهية بيها وبي علمه وقدرته، فتصور ماهيته لا يحتاج إلى تعريف، همعناها معروف بالسداهة ومقل عن المتكسس قولهم، إنها صفة تقتضي رحمان أحد طرفي الجائز على الأحر، لا في الوقوع بل في الإيقاع، واحترزنا بهذا القبد الأحير عن القدرة (١٠)

واعترض اس تبعية على أن تكون الإدام هي التي ترجّع مواداً على مواد آخرة لأنه لا تعرف إرادة ترجّع مواد على مراد بلا سبب بقيضي الترجيع، ومن قال: إن القادر يرجّع آخذ مقدورية على الآخر بلا مرجع فهو مكابر، ورأى أنه سبب هذا الرأي تسبّط عديهم الفلاسفة، فلا للإسلام نصروا، ولا للفلاسعة كسروا، فلا بد من رححان أحدهما سرع ما، إما من جهة القدرة، وإما من جهة التصور، فرادة لمعين تترجّع لعلمه مما في المعين من المعنى المرجّع لإرادته، فالإردة تنبع العلم، والله عر وجل لهم يؤل مريداً بإرادات متعاقبة، فنوع الإرادة قديم، وأما إرادة الشيء المعس فإنما يريده في وقته، وهو _ سبحانه ونعائى _ يقدّر الأشياء ويكتبها ثم بعد ذلك يخلقها، فهو إذا قدّرها علم ما سيفعله وأراد فعله في الوقت المستقبل، ذلك يخلقها، فهو إذا قدّرها علم ما سيفعله وأراد فعله في الوقت المستقبل،

⁽١) - الطر: أبوار التنزيل وأسرار التأريل: ١ / ١٣٨

⁽٢) انظر إدشاد العقل السليم إلى مرايا ،لكتاب الكريم، ١ / ٧٤

⁽٢) انظر: روح المعامي: ٤ / ١٥١

⁽٤) - أنظر: مقاتيح القبب ٢/ ١٤٩

لكن لم يرد فعله في تلك المحاب، فود حاء وقته أراد فعله^(١)

ورأى اس تيمنة أن الإردة هي كتاب الله على نوعين. أحدها الإراده الكونية، وهي المشبئة الإلهبه المطبقة، كقوله _ سبحانه وتعالى _ . ﴿ إِنَّمَا الْمُونَةُ وَهِي الْمُشبئة الإلهبة المطبقة، كقوله _ سبحانه وتعالى _ . ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ وَإِنَّا أَرَادَ شَيْكُ أَن يَقُولَ لَمُ كُن فَيَكُونُ ﴾ إيس ١٨٦ وثانيها الإرادة الشه المشرعية، وهي المحنة والرضى، كقوله _ سبحانه وتعالى _ . ﴿ يُرِدُ اللهُ يُحِنُمُ النَّنَارَ ﴾ [بعرة ١٨٥]

والإرادة الشرعبة لا تستلوم وقوع المواد إلا أن تتعلق بها الإرادة الكونية، قمن المرادات الحاصلة ما تتعلق به الإرادتان، مثل الأعمال الصالحة، فإن الله عور وحل الحبها ورضيها وأر دها إرادة كون قوقعت، ومنها ما تتعلق به الإرادة الشرعية فقط، وهو ما أمر الله به من الأعمال الصالحة، قعصى ذلك الأمر الكفار والمحار ومنها ما بتعلق به الإرادة الكونية فقط، وهو ما قدّره وشاءه سنجابه وتعالى من الجوادث التي لم الكونية فقط، وهو ما قدّره وشاءه سنجابه وتعالى من الجوادث التي لم يأمر بها، ولولا مشيئته وقدرته وجدفه له لما وجدت، فإنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (٢).

والى هذا الرأي ذهب الطناطائي (٣) ويبدو أن هذا التقسيم للإرادة الذي قال به ابن تيمية والطناطائي قد يساعد على فهم العلاقة بين الإرادة الإلسانية وحرية الإنسال في الاختمار، فمثلاً إن الله ـ عر

⁽١) - انظر: دقائق التفسير: ٥ / ١٨٤

⁽۲) انظر دقائق التصير ٤/ ٥٣٨، والفرق بين أول الرحمن وأولياء الشيطان ١٠٧٠ وأنظر الن فيم الحورية شف العدس ١٠٧، و٩٥٥، وأبو العر النصفي شرح الطحاوية في العقيدة الإسلامية ٥٠، والشعر وي القضاء والقدر ٨٧، والدكتور فاروق الدسوقي القضاء والقدر في الإسلام ١٠٥١، و٣٢٥، و٣٢٥.

⁽٣) انظر: الميران في تفسير القرآن: ١٢ / ٢٤٨، و١٨ / ٩٣

وحل ـ لا يريد لعماده الكفر ولا يأمر بالفحشاء، ولكن ذلك قد يقع من الإنسان فيكفر ويفحش، وهذا برادة الله الكونية، أي. بمشيئته المطلقة الني يها كان الإنسان محتاراً، واحتياره أوقعه في الكفر، والتفصيل هي هذه المسألة ميكون في مبحث آخر إد شاء لله تعالى

وكذلك رأى الشيرازي أن القول نتحصيص الإرادة بوقوع أحد الجاسين دون الجاحة إلى مرجّع كلام لا حاصل له، وهو هوس وهذبان، فإن المويد لا يربد إلا ما ثميز في علمه، فلا يكون له إراده فير مصافة إلى شيء أصلاً، ثم يعرض لتلك الإرادة تحصيص سعض جهات الإمكان، يلى إدا وقع إدراك، وحصل تصور يرجّع أحد الحابين، تحصل إرادة متحصصة بأحدها، قالترجع مقدم على الإرادة ". //

فالشيراري يرى أن هنك باعثاً مقلّماً على الإرادة، تنعث منه الإرادة، وهذا الباعث ليس بأمر زائد على دائه وقدرته الكالإرادة فهي كذلك ليست زائلة على ذاته وقدرته ألى واصح أن هذا الاعتراض باشئ من العول بوحدة الصفات كما هو مذهب العلاسمة، تحلاف ما رأه كثير من المفسّرين بأن الإرادة مغايرة للقدرة وللعلم ونقبة الصفات الإلهية والحق أن المفسّرين اللين سبق ذكرهم لم يقولوا برجحان أحد الجانس من غير مرجّع، بل إرادته عو وجل هي التي رجّعت وخصصت وأعطت الأشناء حواصها وأشكالها وصورها. قال الآلوسي: إن الإرادة تتعلق بتحصيص ما مبق العلم به، فتبرزه القدرة على طِنْقِ الإرادة "عالى، لأن علما بوجوده عز وجل إما يكون بواسطة يُعلَم من صفاته تعالى، لأن علما بوجوده عز وجل إما يكون بواسطة

انظر: تفسير القرآد الكريم ۴/ ۱۱۷.

⁽٢) - اتظر: المصدر السابق: ٣ / ٤٤ -

⁽٣) الظر روح المعاني: ١ / ١٣٣.

الاستدلال بوجود الممكنات عليه، فإدا دن الدليل على أن هذا العالم المحسوس ممكن الوحود و بعدم لدته، قصى العقل بافتقاره إلى مرجّح يرجِّح وجوده على عدمه، ودلت المرجّع ليس إلا نهد سنجابه وتعالى ... فثبت أن أول ما يُعلم منه تعالى هو كوبه مرجّعاً ومؤثّراً، وليس ذلك إلا لكونه تعالى قادراً مربداً (١)

إذن فالدلالة على كومه تعالى فادراً مويداً مسي على دليل الإمكان، فالممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه، ولا عدمه على وجوده إلا سرحبح مُرحِّج، وهذا المرجِّج هو واحب الوجود، فيكون في الحقيقة هو الذي قهر الممكنات نارة بالإيجاد وتارة بالإعدام، كما قال ﴿وَهُو الْقَاهُر وَقَ عِنَادِاً ﴾ وعنوا تعالى ﴿وَهُو الْقَاهُر وَقَ عِنَادِاً ﴾ وعنوا الأساء 14]. فقوله تعالى ﴿وَهُو الْقَاهُر وَقَ عِنَادِاً ﴾ مشعر مكمال القدرة وتمام المكتة، وتُحمل سك الموقية على فوقية القدرة لا فوقية الجهة (٢).

ورأى الراري أن جمهور الفلاسعة يرون أن الله تعالى موحب بالذات وليس فاعلاً بالاحتيار (٢) وردًّ عليهم في مواضع كثيرة، حتى لو كانت المناسبة بعيدة عن تفسير الآية، فمثلاً عند تفسيره لقوله تعالى ﴿ وَالحَلَمَدُ إِنَّهِ رَبِّ الْعَلَمَ لَيْنَ مُوجِعاً بالذات، بن هو فاعل محتار؛ لأنه لو كان موجباً لد مت الآثار والمعلومات بدوام المؤثر الموجب، ولامتع وقوع التغير فيها، وحيث شاهدنا حصول التعيرات علمنا

انظر مماتيح العيب ١٥ / ٧١

 ⁽۲) انظر معانيح العبب: ۱۲ - ۱۸۷، ر ۱۳ / ۱۵، وانظر البيسانوري عوائب القرآن ورعائب القرقان: ٤ / ٤٠٦، وأبو حيان، البحر المحيط: ٤ / ۹۳

⁽٣) انظر: مفاتيح العيب. ١٨ / ٧٩

أن المؤثر فيها قادر بالاحتيار لا موحب بالدات (''. كما قال الله - عز وجل وجل المؤثر فيها قادر بالاحتيار لا موحب بالدات (الأعراف على الخلق وَالأَمْنُ تَمَارَكَ اللهُ رَبُّ الْمَلْمِينَ (الاعراف على ولا مؤثر بلا هو سنحانه وتعالى -، فنه انقسرة على المخلق والأمر على الإطلاق، فوجب أن يكون قادر على ينجاد هذه الأشياء، وعلى تكوينها كيف شاء وأراد ('').

وعد تعسيره لقوله تعالى ﴿ وَيَأْبُتِ لِمْ نَشَدُ مَا لَا يُسْعُ فَلَا يُعِيرُ وَلَا يُعْبِى مَلَكُ شَيْتًا ﴾ [مريم ٤٢] رأى أن هذا ليس قدحاً في إلهية الأصمام، لأن كل أحد يعلم بالضرورة أنه حجر فمن شاء أحرقه ومن شاء كسره، بل المقصود أن أكثر عبدة الأصنام كنوا في رمان سيمنا إبراهيم - عليه السلام - أناع الغلاسفة القائلين بأن إله العالم أموجب بالنّبات، وليس بموحد بالمشيئة والاحبيار، فقال الموحد بالذات إدام يكن عالماً بالخبرات، ولم يكن عادراً على الإنفاع والإضرار، فأي فائدة في عبّدته ؟ فكان المقصود من هذا الدليل الطعن في قول من يقول إنه العالم موجب بالذات، أما إذا كان فاعلاً محداراً، وكان عائماً بالجزئيات، فحينتذ يحصل للعباد القوائد العظيمة (٢٠).

وعدد تفسيره لقوله - عز وجل - ﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِكَ ٱلشَّهُن ۞ وَأَنَّهُ مُوَ أَسَمَكَ وَإَنَّهُ مُو وَأَنَّهُ مُو وَأَنَّهُ مُو أَمَاتُ وَأَمْنِا ۞ وَأَنَّهُ مَنَ اللَّوْمَةِي اللَّكَرَ وَٱلْأَنِي ۗ [النجم عند] . قال الهمذه الآيات مثنتات لمسائل يتوقف عليها الإسلام، من حملتها قدرة الله تعالى، فإن من الفلاسعة مَنْ يعترف بأن الله المنتهى، وأنه

⁽١) أنظر: معاتيج العيب، ١ / ١٨٨

⁽٢) - انظر: مقاتيح الغيب ١٤ / ١٢٨.

 ⁽٣) انظر · مفاتيح العيب ١٦ / ١٩٢٠.

واحد، لكن يقول: هو موجب لا قادر، فقال تعالى: هو أوجد ضدين. الضحك والنكاء في محل واحد، والعوت والحاة والذكورة والأثوثة في مادة واحدة، وإن ذلك لا يكون إلا من قادر، واعترف به كل عامل؟(١)

وعند تفسيره لقوله _ عر وجل _ ﴿ وَسَمَّرَ نَحَكُمُ الْبَلَ وَالنَّهَارَ وَالنَّهَارَ وَالنَّهَارَ وَالنَّهَارَ وَالنَّهَارَ وَالنَّهَارَ وَالنَّهُومُ وَالنَّهُومُ مُسَخَّرَتُ بِأَمْرِهُ إِنَ فِي دَلِكَ لَابَتِ لِقَوْمِ يَعْفِلُونَ ﴾ ومَا دَوَا لَمُ لَلْحَكُمُ فِي الْلَاحِمِلُ لَا الله _ عر وجل _ فاعل بالاحتبار، 17 - 17 دكر بعض الأدلة العقلية على أن الله _ عر وجل _ فاعل بالاحتبار، منخصها أنه لا بد لحدوث الموجود ت وحرى نها واتصالاتها في هذه العالم من أسباب، وهذه الأسباب إما دواتها ويما أمور معايرة لها، والأول باطل لوجهين:

الأول؛ أن الأحسام منماثلة، قلو كان الحسم علة نصفة لكان كل حسم واجب الاتصاف بتلك الصقة، وهو محال

والثاني: أن دات الجسم لو كانت علة لحصول هذا الجراء من الحركة لوجب لوحب دوام هذا الحراء من الحركة بدوم تلث الدات، ولو كان كذلك لوجب بقاء الجسم على حالة واحدة من غير تعير أصلاً، وذلك يوجب كونه ساكناً ويمنع من كونه متحركاً، فثبت أن القول بأن الجسم متحرك لذاته يوجب كونه ساكناً لذاته، وما أقصى ثنوته إلى عدمه كان باطلاً، فثب أن الجسم يمتنع أن يكون متحركاً لميره، وهذا المحرِّك إما يكون متحركاً لميره، وهذا المحرِّك إما أن يكون متحركاً لميره، وهذا المحرِّك إما أن يكون موجباً بالذات أو فاعلاً محتاراً، والأول باطل؛ لأن نسبة ذلك الموجب بالذات إلى حميع الأجسام على السوية، قدم يكن بعض الأجسام المحرك بقبول بعض الآثار المعينة أولى من بعض، ولما بطل هذا ثبت أن محرك بقبول بعض الآثار المعينة أولى من بعض، ولما بطل هذا ثبت أن محرك

⁽١) معانيح العيب: ٢٩ / ١٩.

الأفلاك هو الفاعل المختار القادر المسره عن كونه جسماً وجسمانياً، وذلك هو الله تعالى^(١).

ونفى الراري أن تكون الحركة بتأثير الطباع والأفلاك، لأن تأثير الطبائع والأفلاك بالسبة إلى الكل واحد، فمثلاً برى في الورد ما يكون أحد وحهي الورقة الواحدة منه في عابة انصهرة، والوجه الثاني من تلك الورقة في عابة الصهرة، واللهجه ونعلم بالضرورة أن سبة الحمرة، وتلك الورقة تكون في عابة الرقة واللطاقة، ونعلم بالضرورة أن بسبة الأسجم والأعلاك إلى وجهي ثلث الورقة الرقيقة نسبة واحدة، والطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا تمعل إلا فعلاً واحداً متشابها، والأثر الذي براه في الورقة غير متشابه؛ فثبت بهدا أن المؤثر في حصول الصفات والألوان والأحوال ليس هو الطبيعة، بل المؤثر فيها هو الفاصل المختار والألوان والأحوال ليس هو الطبيعة، بل المؤثر فيها هو الفاصل المختار الحكيم - سبحانه وتعالى -، وحداً هن المرأد من قوله تعالى ﴿وَمَا دُراً للسَحْيَم عَلَيْكُ الْوَلَانَ عَلَيْكُ الْوَلِيْكُ وَمَا الموحودات يعد دليلاً قوياً لنفى أن يكون المؤثر فيها موحاً بالدات، بل هو قاعل محتار (٢)

وقد ردَّ القرطبي على العلاسعة ومَنْ دهب مدهبهم في نفي قدرته وإرادته ويقية الصفات الثبوتية، فدكر أنه لو لم يصدق كونه ذا إرادة، لصدق أنه ليس بدي إرادة، ولو صح دلث، لكان كل ما ليس بدي إرادة ناقعاً بالسبة إلى من له إرادة، فإن من كانت له الصعات الإرادية، فله أن يخصص الشيء، وله ألا يخصصه، فانعقل السبيم يقضي بأن دلك كمال له وليس بنقصان، إذ من المحال أن يكون المحموق أكمل من الخالق، فالمديهة تقضي برده وإيطاله، وقد وصف الله تعالى نصبه في أكثر من آية بأنه مريد، ثم إن

 ⁽۱) انظر: معانيح العيب ۲۰ / ۲۰ وابطر، البسابوري، عوائب القرآل ورفائب الفرقان: ٦ / ٣٥٥

 ⁽Y) انظر مقاتیح العیب ۲ / ۲ / ۲

هذا العالم على عاية من الحكمة والإنقاب، وهو مع ذلك جائز وجوده وجائز علمه، فالذي حصصه بالوحود يجب أن يكون مريداً له، قادراً عليه، عالماً به، فإن لم يكن عالماً قادراً، لا يصح منه صدور شئ، ومَن لم يكن عالماً وإن كان قادراً لم يكن ما صدر منه على نظام لحكمة والإنقان، ومَن لم يكن مريداً لم يكن تحصيص بعض الجائز ت بأحو ل وأوقاب دون النعص بأولى من العكس؛ إد بسبتها إليه نسبة واحدة، وإد ثبت كونه قادراً مريداً ن وحسان يكون حياً؛ إذ الحياة شرط هذه انصفات، وينزم من كونه حياً أن يكون سمعياً بصيراً متكلماً(۱)

ههده بعص الأدلة التي دكرها بعص المعشرين في الرد على الفلاسقة، والحق أن الفلاسفة ينفون الإيجاب، ويقولون بالقدرة والإرادة، ولكن على معنى محالف للمعنى الدى يراه الراري وغيره، فقدرته تعالى وإرادته ليست إلا علمه (٢).

عقد قال الفارائي وهو حكيم وحي وعالم وقادر ومريدووحود الأشياء، ولا الأشياء عنه لا عن حهة قصد يشبه قصودا، ولا يكون له قصد الأشياء، ولا صدر الأشياء عنه على سبيل الطبع من دول أن يكون له معرفه ورصا بصدورها وحصولها، وإنما طهر الأشياء عنه لكونه عالماً بداته، وبأنه مبدأ النظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه، فإدن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه على المناه المناه على المناه على المناه على المناه على المناه المناه

وقال ابن سيما عواجب الوجود ليست إرادته معايرة لعلمه، ولا مغايرة المقهوم لعلمه، فقد بيما أن لعدم الدي له بعينه هو الإرادة التي له،

الطرا القرطبي: الجامع الأحكام القرآن: ٢/ ٣٠١.

⁽٢) انظر، محمد صالح الرزكان فحر الدين الزاري وآراؤه الكلامية والعلمعية ٢٩٣.

⁽٣) عبون المسائل(صمن الثمرة المرصة): ٥٨.

وكذلك قد تبين أب القدرة التي له هي كونه ذاته عاقلة للكل عقلاً هو مبدأ للكل لا مأخوذ عن الكل^{ي(١)}.

وفي موضع آخر قال. «وليس كون الكن عنه على سبيل الطبع بأن يكون وحود الكل عنه، لا بمعرفة ولا لرضى منه، وكيف يضح هذا وهو عقل محص يعقل داته؟ فيحب أن يعقل أنه ينزمه وحود الكل عنه؛ لأنه لا يعقل ذاته إلا عقلاً محصاً ومنداً أولاً، وإنما يعقل وجود الكل عنه على أنه منطؤه، وليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه الك

ورأى أبو البركات البعدادي أن شاتعالى فاعل بالإرادة، وليس فاعلاً بالطبع، ودليل ذلك هذا البطام المحكم، الذي لا يوجد إلا عن قاعل عالم

⁽١) الشقاء (الإلهباب) ٢/ ٣٦٧ء والرساء عرشه ١٥٠ ١٠

⁽٢) الشماء (الإلهيات) ٢ / ٤٠٣ ودكر في تعسيره لسورة الأهلى أن الله تمالى فاهل بالاحتيار وليس بالطبع والإيجاب، فقال هون قال قائل، لم لا يحور أن يكون تولد المحيوانات والبائات بسبب الطبيعة لا بسبب فاعل محتار؟ قلباً الدليل عليه هو أن جسم المطقة متشابه الطبيعة وتأثير العدع والأفلاك والأنجم فيه مشابه، والجسم المسئانه إذا أثر في حملة ذلك الجسم تأثيراً مشابهاً يستحيل أن يتولد منه أحوال محلقة فلت أن مؤثرات الطبعة يجب أن تكون تأثيراتها تأثيرات متشابهة، فلما رأينا أنه تولد من بعض أجراء المعظمة العظم، ومن الأجراء الأحر الأعصاب والعروق والرباطات، علمنا أن التأثير ليس تأثير مؤثر بالطبع والإيحاب، بل تأثير مؤثر بالقدرة والاحتيارة. تفسير سورة الأعلى ٦٦ حققها الملكتور حسن عاصي في كتابة التعلير القرآني واللغة الصوفية في قلسمة ابن سبنا وقد شكك أستادنا الدكتور عدد الحديد مذكور بسبة هذه الرسانة لابن سبنا، وقال هذا الكلام أشبه بشرح الواري لكلام ابن صينا، ولكنه ليس لابن مينا وقهذا لتشكيك سببة الرسانة لابن سينا لم أجعلها في متن البحث، وإنما أشرت ربها في الهامش، على أن تنفت النباه بعض أبحلها في متن البحث، وإنما أشرت ربها في الهامش، على أن تنفت النباه بعض البحثين قيحقق من نسبة هذه الرسالة لابن سينا أو لغيره

معا يفعل، وهو مربدً راص بععله (١) وصرَّح ان طفيل بأن لله تعالى فاعل محتار فقال: «فلما رأى يعني حي بن يقطان ـ أن جميع الموجودات فعله، تصفحها من بعد ذلك تصفحاً على طربق الاعتبار في قدرة فاعلها، والتعجب من غريب صبعته، ولطيف حكمته، ودقبق عدمه، فتين له في أقل الأشياء الموجودة فضلاً عن أكثرها من آثار الحكمة، وبدائع الصبعة، ما قضى منه كل العجب، وتحقق عنده أن دلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار، في عاية الكمال، وفوق الكمال المحال.

ورأى ابن رشد أن الهلاسعة لا ينعون الإرادة عن الناري ـ عر وجل ـ م وإنما يشتون له من معنى الإرادة أن الأفعان الصادرة منه هي صادرة عن علم، وكل ما صدر عن علم فهو صادر بإرادة الهاهل، لا صرورياً طبعياً، إذ ليس يلزم عن طبعة العدم صدور الفعل عنه، لأنه إذا قلباً إنه يعلم الفندين لرم أن يصدر عنه الصدان معاً، وذلك محال، فصدر أحد الصدين عنه عنى صعة زائدة على العلم وهي الإرادة (٢٠).

إذن. فمن خلال هذه الآراء والمصوص يتبين لما أن الملاسفة لا يقولون إن الله تعالى فاعل بالطبع، من رأوا أنه فاعل مختار، ولكنهم فشروا القلارة والإرادة تصبيراً حاصاً بهم، يتفق مع رؤيتهم للصفات عموماً، حيث رأوا أن صفاته مسبحانه وتعالى من عين داته، والرازي نفسه ذكر أنهم لا يصرّحون بهذا اللفط، إلا أن حقيقة مدهم دبك (3)

 ⁽١) افظر المعتبر في الحكمة ٣/ ٦٦، رابطر إحوان الصفا وحلان الوفء (صافل إخوان الصفا وحلان الوفاء: ٣/ ٣١٨)

⁽۲) حي بن يقطاد: ۷۷.

⁽٣) انظر: تهافت التهادت: ٢ / ٣٦٣، ٦٨١.

 ⁽٤) انظر شرح عيود الحكمة ٣ / ١٣٥ تحقيق بدكتور أحمد حجاري السقا. مكتبة
 الأنجلو المصرية بالقاهرة. د/ ط د/ت

وذكر الشيراري أن المشهور عن لحكماء أن الله تعالى قادر على كل شيء، فإن شاء قعل وإن ثم يشأ ثم بعمل ورأى أن قدرة الله تعالى هي كون ذاته من عبر اعتبار الإرادة أو الصحامها، بحيث يصح عنه صدور الفعل وهدمه، والإرادة صفة ترجّح تعلق القدرة بأحد طرقي المقدور، وهي تبعث عن الداعي، والداعي على فعل الله تعالى عند المحققين ليس بأمر ذائد على ذاته وقدرته كالإرادة، وذلك عبارة عن كون داته عالماً بالنظام الأعلى للمائم (1) فقاهليثه مسحانه وتعالى مالأشياء هي على سبيل العباية؛ لأنه لما كان شاعراً بثانه العاطة لما سواء فعلم من ذاته كيفية صدور الأشياء عنه على الوجه الأكمل قبل حصولها، ثبت أن وجود الأشياء عنه على هذا النحو الذي عليه من صرورات علمه بذاته (7). وبهذا الكلام يشير الشيراري بأن إرادته سبحانه وتعالى من علمه وقدرته، وقد صرّح بدلك قفال اللها والجميع عين ذاته بذاته العالى عبن علمه وقدرته، وقد صرّح بدلك قفال والجميع عين ذاته بذاته المائه والمه وقدرته وحياته وسمعه وبصره،

وإلى هذا الرأي ذهب الطباطبائي، فقدرته تعالى وإراديه هي عبن ذابه (٤) وهذا هو مذهب الفلاسفة الذي سق بيابه

ورأى الآلوسي أن قول الإمام أن الملاسقة قالوا بالإيجاب، تاشئ من الله تعالى التعصب لأن محققيهم يشتون الاختيار، وليس صدور الأفعال من الله تعالى معددهم و صدور الإحراق من النار (٥) ودكر هنهم أن إرادته و مبحانه

انظر تعسير القرآن الكريم ٢ / ٤٦

 ⁽۲) أنظر المستدر السابق: ٥ / ٨٥

⁽٣) المصدر النابق: ٣/ ٢٦٠.

⁽٤) انظر الميزان مي تعسير القرآن ٦ / ٩٦ ٨ ٣٥٦ ١٢ / ٢٠١

⁽٥) - انظر: روح المعاني: ٨ / ١٤٢.

وتعالى ـ هي علمه بحميع الموحودات من الأرب إلى الأبد، وبأنه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتى يكون على الوحه الأكمل، ويكفيه صدوره عنه حتى يكون الموجود على وفق المعموم على أحسن النظام من عير قصد وطعب شوقي، ويسمون هذا العلم عباية (١), ولكن الألوسي خالمهم مي دلك، فرأى أن المدهب الحق أنها دئية قليمة وحودية رائدة على العلم ومغايرة له وللقدرة، محصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع (٢)

وحلاصة الأمر أن القدرة والإردة عبد الملاسمة سمعي المعلم، وقد وافقهم على هذا بعض المقسرين كالشيرازي وانطباطائي، وردّ عليهم آخرون كالرازي والقرطي والآلوسي ويمي المعلاسمة أن يكون الله تعالى موجباً بالدات وليس فاعلاً بالاحتيار، كما قال عنهم الرازي، حيث رأوا أن صدور الأشياء عن الباري عور وحل ليس على سسل الطبع، بل علمه سبحانه وتعالى عدة لوجود الشيء الذي يعلمه، فهذا تصريح منهم بالبقي، ولكن هذا النفي قد لا يفيد الفلاسفة وحاصة لقائلين بالفيص أو الصدور كالهارابي وابن سينا، حيث يلزم من قولهم بالفيض صدق ما قاله الرازي والحديث عن هذه البطرية سيأتي فيما بعد إن شاء الله تعالى وبعد هذا الحديث عن همي القدرة والإرادة أبتقل للحديث عن صفة لعلم

ثانياً: العلم:

لا خلاف بين علماء المسلمين أن الله تعالى عالِمٌ، كما قال عن تفسه ـ سبحانه وتعالى _ د فراً يُقلُمُ مَنْ خَلَقَ وَهُو اللَّفِيثُ اللَّهِيثُ اللَّهِيثُ (المدت ١٤) وقد وصمه الله تعالى مصمه بالعدم فقال ﴿ وَالنَّهُ خَلَقَكُمُ فِن تُرَابِ ثُمَّ مِن تُطْعَفِر ثُمَّ

⁽١) - أنظر: أبن سينا ؛ الرسالة العرشية ؛ ١٠

⁽٢) - انظر: روح المعاني: ١ / ٣١١.

جُعَلَكُمْ أَرْوَكُمُ وَمَا تَحْيِلُ مِنْ أَنْنَى وَلَا نَصَعُم إِلَّا بِعِلْيهِ وَمَا يُعْتَرُ مِن تُعَمَّرِ وَلَا يُعَمَّم وَلَا يَعْتَمُ مِن عُمْرِهِ إِلَّا فِي كِنَبُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى أَعْتِ نَبِيرٍ ﴾ [ماطر ١١]. وبعد هذا القدر من الاتفاق على أن الله ـ عر وحل ـ عالم، حصل الحلاف بينهم هي تكييف هذا العلم، بمعنى * هل هو عالم بعلم زائد على داته أم لا ؟ وهل علمه قديم أم حادث؟ وهل علمه محبط بكل شيء أم محبط بالكليات فقط؟ والذي يعينا هي هذا البحث هو رأي المعسرين من حيث عبول أو رفض ما فاله العلاسمة عن علم الله تعالى .

وهي النداية أشير إلى رأي بعض لفلاسفة هي علمه سنحانه وتعالى .. فقد رأى العارابي أن الله تعالى يعلم الأشياء من داته، ودلك أنه إذا لَجظ داته لَجِظَ القدرة المستعلية، فتجط من القلرة المهدور، فلَجِظ الكن، فكون علمه بلاته سبب علمه بغيره، وعلمه بلاته سنحانه وتعالى لنس مفارقاً لذاته، بل هو داته، وعلمه بالكل صعة لّذ ته، ليست هي داته، بل لارمة للاته، وإذا تكثر علمه بالكل فليس تكثره في داته، بل بعد داته (1). واستلل على تكثر علمه ـ سحانه وتعالى مقوله (فرَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَفَتَمْ إِلّا يَمْلُمُهُا ﴾ (٢) وهذا الاستدلال يشير إلى إحاطة علمه ـ سنحانه وتعالى بالأشياء كلها

ولكن كلام العارابي عن كيفية علمه تعالى بالأشياء ينقض هذا الاستدلال، وقد صرَّح هي موضع آخر أن عدم الله تعالى بالأشياء هو علم بالأسباب العقلية والترتيب الوجودي(٢)

⁽١) انظر: رسائل القارابي(كتاب العصوص): ٥ ـ و ٢٠

⁽٣) انظر رسائل الفارابي(كتاب العصوص) ٥٠٠ و لآية ٥٥ من سورة الأنعام ﴿ ﴿ اللَّهُ وَهَا مُذَيِّعُ ٱلْفَيْبِ لَا يُعْتَمُهَا إِلَّا مَثَوْ رَبِّمَاتُ مَا فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَامُ وَمَا تَسْفُطُ مِن وَوَقَدَةٍ إِلَّا يَسْفُلُهُ وَلَا يَسْفُلُ مِن وَوَقَدَةٍ إِلَّا يَسْفُلُهُ وَلَا حَبَّةٍ فِي كُلْبَتِ ٱلأَرْسِ وَلَا رَهْبِ رَلًا يَابِي إِلَّا فِي كِنسٍ تُجِيوِ ﴿ إِنَّ اللَّهُ مِن وَوَقَدَةٍ إِلَّا يَسْفُهُمُ وَلَا حَبَّةٍ فِي كُلْبَتِ ٱلأَرْسِ وَلَا رَهْبِ رَلًا يَابِي إِلَّا فِي كِنسٍ تُجِيوِ ﴾ .

⁽٣) أنظر أرسائل الفارابي (رسالة ريبون): ٦

ورأى الى سيا أن الله تعالى عالم بداته، وأنه عالم بعيره، فيعلم جميع المعلومات بعدم واحد لا يتعير، والسين على كونه عالماً أنه واحد وأنه مسره عن العلل، فهو حقيقه مجردة، وكل من تحصل له حقيقة مجردة فهو عالم، ويرون أن علمه ومعلوميته وعالميته شيء واحد، فهو علم من حيث حقيقته المحردة، وهو عالم من حيث إن هذه الحقيقة له، حاصرة لدبه وغير مستورة عنه، وهو معلوم من حيث إن هذه الحقيقة المجردة لا تحصل إلا به، ودليل علمه تحميع الموجودات أنه منذا لجميع الموجودات، فحميع ما يحصل في الوجود إبنا يحصل بسنه، فهو مست الأساب، فيعلم ما هو سنه وموجده وأما بيان أن علمه تعالى واحد لا يتعير هو أنه قد ثبت أن علمه لا يكون رائداً على ذاته، وهو منزه عن العرض والعيرات، فالمعلومات تبع لعلمه لا يكون بأن علمه تسع لها حتى لا يتنفير فتغيرها الأن علمه بالأشناء سنب لوجودها(1).

واستدل ابن سينا على احاصة عدمه ـ سحانه وتعالى ـ بالأشباء بقوله تعدالى والديرة بنقر الله بقرال المنظمة بنقر المنظمة بنائه بنقر المنظمة بنائه بنقر المنظمة بنائه بن

⁽١) - الطّر (النجاة (٤٠٤) و ٤٠٨ ، والهداية (٣٦٦ - والرسالة العرشية، ٨

 ^(¥) انظر التجاه! ٣ / ٤٠٤.

آلة تتحرك فيكون عنها أمور لعدمت أن كل واحد منها يكون وأنه بعد أي يكون، وكنت دائماً فيه على حكم واحد لا يتعير، إن اعتبرت الرمان والآن فريما لم تعلم أنه هل الآن أو أمس، أو هذا كسوف أو ليس بكسوف، وأنت في الآن والزمان، فكيف من لا يدخل في الرمان بوحه، ولا يقاون أمراً متحركاً، وإذا علمت مع علمك الأول أمر الآن فقد لزمك التعير، فإنك إذا كنت تحكم أن كذا معدوم الآن، فدلك حكم أو أمر في ذاتك، ليس ذلك نفس عدم ذلك حتى يكون حالة إصافية، ولا نفس وجوده عندما تعلمه موجوداً، بل هو أمر متقرر في نفسك، فإذا عدمت بعد ذلك أنه موجود، لم يكن إنما والت إصافة فقط، بل أمر كان وصفاً فنك مع الإصافة، فاستحلت وتعيرت والنحق لا يتعير، فالأول يعلم كان شيء كلماً دوجه لا يُوحَب بغيره الله أنه موجود، الم

ويلاحظ ها أن ابن سيا من علم الله . عُرَّ وحل . بالجرثيات حتى لا يوصف علمه تعالى بالتعير، فهذا منصد الملاسعة من بفي علمه تعالى بالجزئات، ويرى أحد الباحثين أن مقصد ابن سببا من هذا القول هو الجمع بين قول أرسطو في أن المنذأ الأول بعقل نفسه فقط (٢)، وقول الإسلام في أن المنذأ الأول بعقل نفسه فقط (٢)، وقول الإسلام في أن الهندأ الأول بعقل نفسه فقط (٢)،

وكان أبو البركات البغدادي أكثر صراحة ووضوحاً في نفي علم الله تعالى بالجرثيات، حيث رأى أن علم الله تعالى بكل شيء بعيمه معتنعٌ في نفسه، غير مقدور عليه، والقول بأن الله تعالى لا يحيط مللك، لا يوجب في

⁽١) الهدية: ٢٦٧

 ⁽۲) انظر، تلحیص ما بعد الطبیعة ۱٤۷ تحقیق بدکتور عثمان أمین مطبعة مصطفی
 الیابی الحنبی بالقاهرة: د/ط: ۱۹۵۸م

⁽٣) (نظر الذكتور مجمد عاطف العرائي مدهب فلاسفة المشرق، ٢٦٤.

علمه نقصاً ولا عجراً؛ لأن المانع من حهة المعلوم لا من حهة العالم، فإن العلم إنما يكون حاصلاً بوجود المعلومات في العالم، ولا يحصر الوجود ما يتناهى، فكيف بسب إلى علم الله تعالى المحال؟ وكيف يلام مَنْ يبرهه عنه، ويقول بامتناعه إدن فعلم الله تعالى المحال؟ وكيف يلام مَنْ يبرهه عنه، ويقول بامتناعه إدن فعلم الله تعالى يكون لكل ما يشاء، كما يشاء، حيث يشاء، في الماضي والحاضر والمستقبل، لا يعجزه ذلك، أما القول بعموم الحكم الأزلي لسائر الأقدار، في سائر الأكوان، في حزئيات الكائب وأحرائها التي لعنها لا تشاهى في انتجزئة، فهذا مستحيل (۱۱)؟

وقد ردُّ العزالي على العلاسعة هرأى أن لله _ عر وحل _ علماً واحداً لا يتعبر، وإمما التعبر برجع إلى (لإضافائة، وهي لا توحب تعبراً هي ذلك العلم، فإن الشخص الواحد بكون عن يميث ثم عن شمالك، فتتعاقب عليك الإصافات، والمتغير ذلك الشخص المتنقل دوبك، فهكذا ينبعي أن يفهم الحال في علم الله _ عر وجل _، فإنه يعلم الأشياء في الأرل والأبد والحال، معلم واحد لا يتغير (٢)

وردً ابن رشد على العرالي فرأى أن الملاصعة يقولون إنه تعالى يعلم الجرئيات يعلم غير محاسس لعلمنا بها، فعلمنا بها مُحُدِّث بحدوثها ومتغير بتعيرها، وعلم الله معر وحل على مقاس هذا، وكيف ينوهم على المشائين أنهم يقولون: لا يعلم بالعلم لقديم لحرثيات وهم يرون أن الرؤيه الصادقة تتضمن الإنذارات بالحرثيات الحادثة في الرمان المستقبل، ودلت يحصل للإنسان في النوم من قبل العلم الأرثي المدبر للكل، وليس يرون أنه لا يعلم

⁽¹⁾ انظر، المعتبر في الحكمة: ٣ / ١٨٧

⁽۲) انظر: تهافت العلاسفة ۲۱۳

الجرئيات فقط على اللحو الذي نعلمه نحن، بل ولا الكليات، فعلمه تعالى مسؤّة عن أن يوصف بكلي أو جرئي، ولهذا فلا معنى للاحتلاف في هذه المسألة، يعني تكفيرهم أو لا تكفيرهم(١٠).

ورأى الشيرازي أن القلامعة لم ينفوا علمه تعالى بالحزنيات بحسب شخصياتها، إلا إنهم فالوا عيس نحو عدمه تعالى بها من الإحساس والتخيل، فمناط الحرثية والامساع عن مصدق على كثيرين عندهم أحد هدين الأمرين: الإحساس أو التحيل، سواء كانوا مصيين في ذلك أو مخطئين (٢)

ومن الآيات الجامعة المسة لشمولية علمه هز وجل بالموجودات حميعها قوله ـ عر وجل - الحقوجودات حميعها قوله ـ عر وجل ـ الحرف وَيَهَا مُنَاتِعُ مُنَاتِعُ الْفَتِبِ لَا يَمْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَهَالَا مُنا فِي اللّهِ وَاللّهَ وَاللّهَ مُنافِعُ اللّهَ وَاللّهَ وَاللّهَ وَاللّهَ وَاللّهَ وَاللّهَ وَاللّهُ وَاللّهِ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهِ وَاللّهِ وَاللّهُ وَاللّهِ وَاللّهِ وَاللّهُ وَالللللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَالل

وقد ذكر الراري أن للحكماء في تفسيرهم لهده الآية كلاماً عجيباً مفرها على أصولهم، حيث قالوا ثبت أن العلم بالعلة علة للعدم بالمعلول، وأن العلم بالمعلول لا يكون علة للعدم بالعنة، فعلمه تعالى بداته يوحب علمه مالأثر الأثر الأول الصادر منه، ثم علمه بدلك الأثر الأول يوحب علمه بالأثر الثاني؛ لأن الأثر الأول علة قريبة للأثر لثاني، ثم يحصل له من علمه بذاته علمه بالأثار الصادرة عنه على ترتيبها المعتبر، ولما كان علمه بذاته لم يحصل إلا لذاته لا جرم صبح أن بقان، فريستة أنكانيم المنتم لا يتماثها إلا

⁽١) انظر عصل المقال فيما بين الحكمة و شريعة من الاتصال ٣٨، وتلحيص ما معد الطبيعة ١٤٤، وقد توسع في دفاعه عن العلاسمة في كتابه تهافت النهافت ٢/ وانظر الدكتور محمد عاطف تعراقي المنهج النقدي في فلسمة ابن رشد ٨٦. دار المعارف: ط٢/ ١٩٨٢م

⁽۲) أنظر: تقسير القرآن الكريم ٢/ ٢٧٥

هُوْ هُ علما كان الله تعالى صدأ جميع الممكنات، والعلم بالمندأ يوجب العلم بالأثر، فوجب كونه ثعالى عالماً ورأى الراري أن هذا الكلام من أدل الدلائل على كونه تعالى عالماً تجميع الحرثيات الرمانية، لأنه لما ثبت أنه تعالى منذأ لكل ما سواه وجب كونه منذأ لهذه الحرثيات بالأثر، فوجب كونه تعالى عالماً بهذه التعيرات والزمانيات من حيث إنها متغيرة ورمانية، وذلك هو المطلوب(٢)

ويلاحظ هنا كيف استفاد الراري من دليل الفلاسفة في إثنات كونه تعالى عالماً، فجعل من دليلهم هذا دبيلاً على شمولية علمه تعالى بجميع الأشياء كلياتها وحرثياتها على حد سواء، فعلمه تعالى محيط بالكليات والحرثيات، وبالماصي والحاصر والمستقبل، فهو عالم في الأرل بجميع الأشياء كما قال عن نفسه من عراوجي في ألَّهُ كُمُ اللهُ ألَّهُ اللهُ يَا إِلَهُ إِلَّهُ إِلَّهُ إِلَهُ الله وَعَالَى عَلَى عَلَمُ وَمِيعَ حَشَلَ الله من نفسه من وهذه الآية تبين أن الله ما سنحانه وتعالى علم الماصي والحال والمستقبل، وقبلم المعدوم أنه لو كان كيف كان يكون ".

ولكمه وإن استند في هذه الموضع إلى دليل العلامقة في إثبات كونه تعالى عالماً محيطاً بكل شيء (٤) لا إنه فصل دليل المتكلمين وهو الإحكام والإتعان على دليل الفلاسفة، وذكره في مواضع متعددة في تفسيره، فمثلاً عند تفسيره لقوله عنو وحل . . ﴿ هُوَ اللَّذِي مَلَقَ كُمُّم مّا في

⁽١) انظر: مقاتيح العيب ١٣ / ١٩

 ⁽٢) أنظر المصدر السائل: ١٣ / ١٣

⁽٣) - انظر؛ مقاتيح العيب, ١٤ / ١٨٧.

 ⁽٤) انظر محمد صالح الرركان فحر الدين الراري وآراؤه الكلامية وانفسفية ٣٠٠

ألأرض جَريبها ثم استرى إلى السّكاء مسوّبهن سبق سكوت وقو بِكُلِ ثنى على الله مسحانه البغرة ٢٩] ذكر أن قوله تعالى ووقع بكل شنء على إلا إدا كان على أنه مسحانه وتعالى - لا يمكن أن يكون خالفاً لهذه الأشباء إلا إدا كان عالماً بها محيطاً مجزئياتها وكلياتها، ويدل هذا على فساد قول الملاسفة الذين قالوا. إنه لا يعلم الجزئيات، وصحة قول المتكلمين الذين استدلوا على علمه تعالى بالجزئيات بأن قالوا إن الله تعالى دعن لهذه الأحسام على سبيل الإحكام والإنقاد، وكل فاعل على هذا الوحه منه لا بد وأن يكون عالماً بما فعله، فثبت بهذا أن قول المتكلمين في هذه الملعب وهي هذا الاستدلال مطابق للقرآن الكريم (١)

⁽١) - اظراء مقاتيج الغيب ٢ / ١٧٣

⁽۲) الطر: معاثيج العيب: ٧ / ١٧٦

وعد تفسيره لفوله ـ عر وجل _ ﴿ لَا يَعْلَمُ مَنْ خَنَى وَهُو اللَّهِيْتُ الْمَيْدِهِ الملك ١٤]. ذكر أن الحلق عبارة عن الإيحاد والتكويل على سبل القصد، والقاصد إلى الشيء لا بد وأن يكون عالماً بحقيقة دلك الشيء، وكما أنه ثبت أن الحائق لا بد وأن يكون عالماً بماهية المحلوق فلا بد وأن يكون عالماً بكميته، لأن وقوعه على ذلك المقدار لا بد وأن يكون مسوقاً بالقصد والعلم حلى يكون وموع دلك المقدار أولى من وقوع ما هو أريد منه أو أنقص، وإلا يلوم أن يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآحر لا لمرجح وهو محال، فثبت أن من حدق شباً فإنه لا بد وأن يكون عائماً بحقيقة ذلك المحلوق وتكميته وكيفيته (١)

ورأى أمو حيان الأمدلسي أن قوله تعالى: ﴿ فَيَ مَنْهُ مُفَيِّعُ ٱلْمَيْبِ لَا مُفَاتِمُ ٱلْمَيْبِ لَا مُفَاتُهُمّا وَلَا مُنَا لَمْ اللّهُ مَا إِلَّا مُفَاتُهُمّا وَلَا مَنْهُم وَمُا تَسْفُطُ مِن وَرَفَتْهِ إِلّا مَعْلَمُهَا وَلَا حَدَّهِ فَا مُفَاتُهَا إِلّا مُفَاتُهَا وَلَا حَدَّهُم مَا اللّهُ مَن وَلَا مُؤْمِن وَلَا رَظْبِ وَلَا يَابِينِ إِلّا فِي كِخْبِ شُبِيهِ اللّه الله الله الله الله على الله بالكليات والجرثيات، وفيه ردُّ على الفلاسعة في رعمهم أن الله لا يعدم الحرثيات، ومنهم من يرعم أنه تعالى لا يعدم الكليات ولا الحزثيات حتى هو لا يعلم داته، تعالى الله عن فلك (١٠)

ودكر اس عاشور أن هذه الآية من معجرات القرآن الكريم، فإن الله تعالى علم ما يعتقده الفلاسمة، وعُلِم أنْ سبقول بقولهم من لا رسوح له في الدين من أتباع الإسلام فلم يترك لنتأويل في حقيقة علمه مجالاً، إذ قال: فوويَعْلَدُ مَا فِي اللهِ وَالْمَتِمُ وَمَا تَسَقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَمْلَمُهَ وَلا حَبَّةٍ فِي ظُلْمُتِ الْأَرْضِ وَلا رَقْبَهُ وَلا حَبَّةٍ فِي ظُلْمُتِ الْأَرْضِ وَلا رَقْبِهُ وَلا حَبَّةٍ فِي ظُلْمُتِ اللهَ وَلا رَقْبِهِ وَلا حَبَّةٍ فِي ظُلْمُتِ اللهَ وَلا رَقْبِهِ وَلا حَبَّةٍ فِي ظُلْمُتِ اللهَ الله تعالى محيط بالكليّات

⁽١) انظر معاتبِح الغيب ٢٠ / ٦٦

⁽۲) انظر: البحر المحيط: ٤ / ١٥٠

والحزئيات، وهذا يبطل قول جمهور الفلاسفة أن الله يعلم الكلّيات خاصة.
ولا يعلم الجزئيات، زعماً ممهم بأمهم يسزهون العلم الأعلى عن التحزق،
فهم أثبتوا صفة العلم لله تعالى، وأسكروا تعلق علمه بجزئياب
الموجودات(١٠).

وقد جمع الشيراري بين دلين الفلاسفة والمتكلمين، فرأى أن الله تعالى لما كان سبباً لجميع الأشياء، وكانت دانه عالمة بذاته، والعلم بالعلمة بوجب العلم بالعملول، كان هالما بكل شيء، وعلمه بكل شيء هو عين وحود ذلك الشيء (٢).

فهذا هو دليل العلامعة في إنبات علمه تعالى، وأما دليل المتكلمين فسدل عليه قوله والها علم من فاته صورة الحكمة في الأشهاء ورحه المصلحة في الموحودات، كان علمه نظام الحر كافياً في صدور الأشهاء على النظم البديع المتصمل لوجوه المصلحة والحكمة على أفصل وجه وأتفيه (٢)

وقد أشار ابن رشد إلى دلبل المتكلمين، فرأى أن وجه الدلالة على كوبه تعالى عالماً هو الترتيب في لمصبوعات وموافقتها للمنفعة المقصودة، فذلك لا يحدث إلا عن صابع عالم بصبعته، مثل دلك أن الإنسان إذا نظر إلى البت فأدوك أن الأساس إنما صبع من أحل الحائط، وأن الحائط من أحل السفف، تين أن البيت إنما وجد عن عالم نصباعة البناء(1).

وقد استشكل بعضهم من طواهر بعض الآيات الكريمة أن الله ـ عو

⁽١) - انظر: التحرير والتنوير: ٢/ ٢٧٣

 ⁽۲) انظر تفسير الفرآن الكريم ۲ / ۲۷۳، و ٥ / ۱۳۱.

⁽٣) تفسير المرآن الكريم ٦ / ٣٩٥

⁽٤) اطلر مناهج الأدلة في عقائد الملة. ١٦٠.

فعلمُ الله .. عر وجل . من الأرل إلى الد محيط بكل معلوم لا بتعبر، وهو في كونه عالماً لا يتعير، ولكن يتعير تعلق علمه، فإن العدم صفة كاشفة يطهر بها ما في نفس الأمر، فعلمُ الله في الأرل أن العالم سيوحد، فإذا وُجِد عَلِمَه موجوداً بذلك العلم، وإذا عُدِم يعلمه معدوماً بذلك، مثاله أن المرآة المصقولة فيها الصفاء فيظهر فيها صورة ريد إن قابلها، ثم إذا قابلها عمرو يظهر فيها صورته، والمرآة لم تتغير في ذاتها ولا تبدلت في صفائها، وإنما التغير في ذاتها ولا تبدلت في صفائها، وإنما التغير في الحارجات، ولله المثل الأعلى(٢)

وردَّ الراري على هشام س الحكم(٣) الذي قال إن الله ـ هز وحل ـ

⁽۱) انظر: معاتیح العیب: ۹ / ۱۷ و ۱۵ / ۲۰۲

⁽٢) (نظر: معاتبح العيب: ٢٥٤ / ٢٥٤

⁽٣) هشم بن الحكم: كوفي، متكلم، رفضي، مشبّه، له نظر وجدل انظر "لدهبي، سير أعلام البلاء. ١٩/٩٥ تحقيق شعيب الأرماؤؤط ومحمد نصم العرقسوسي مؤسسه الرسالـ ببيروت عـ ٩٩/ ١٤١٣هـ وذكر ابن النديم أن هشام بن الحكم هو

كان في الأرل عالماً بحقائق الأشياء وماهياتها فقط، فأما حدوث تلك الماهيات ودخولها في الوحود فهو تعالى لا يعلمها إلا عند وقوعها، ومن الأدلة العقلية التي استدل بها على ذلك.

أولاً: أن الله تعالى لو كان عالماً بالأشياء قبل وقوعها لرم نهي القدرة عن الخالق وعن المخلوق، وذلك محال، فما أدى إليه محال مثله؛ لأن ما علم الله تعالى وقوعه استحال أن لا يقع، وما علم الله أنه لا يقع كان وقوعه محالاً، فلو كان الله تعالى عالماً بحميع الأشياء الحرثية قبل وقوعها، لكان بعصها واجب الوقوع وبعصها معتبع الوقوع، ولا قدرة ألنة لا على الواجب ولا على المعتنع، وذلك محال، فما أدى إليه محال

ثانياً لو كان تعالى عالما أسجميع الجرنيات لكان لعلمه هلوم أو تعلقات عبر مساهم، فيلرم على التقليرين حصول عوددات عبر متناهيه دفعة واحدة، وذلك محال، واستدل على هذا بدليل التناهي الذي سبق أن تحدث عنه الكندي في إثنات تناهي حرم العالم (۱) فقال: الأن مجموع تلك الأشياء أريد من ذلك المجموع بعينه عند بقصال عشرة منه، فالناقص متناه، والزائد راد على المتناهي بتلك العشرة، والمتناهي إذا صم إليه غير المتناهي كان الكل متناهباً، قيدًا وجود أمور غير متناهبة محال؛

ثالثاً. إذا كانت المعلومات لا بهاية لها، فهل يعدم الله تعالى عددها أو لا يعلم، فإن علم عددها فهي متناهية، لأن كل ما له عدد معين فهو متناه،

كوفي من متكلمي الشيعة ممن فتق «نكلام في «لإمامة» وهدب المدهب والنظر» وكان حادقة بصناعة الكلام، وتوفي بعد تكبة ببرامكة بملة مستنزاً، وقبل في خلافة المأمون، انظر: المهرست: ٣٣٣

 ⁽١) انظر رسائل الكمي العصفية (رسالة في وحدائية الله وتماعي جرم العالم)

وإن لم يعلم عددها لم يكن عالماً بها على سبيل التفصيل، وكلام، ليس إلا في العلم التفصيلي^(١)

وردَّ الراري على هذه الشبه فقال الشبهة الأولى فالجواب عنها أن العلم بالوقوع تبع للوقوع، والوقوع تبع للقدرة، فالتابع لا ينافي المشوع، فالعلم لارم لا يعني عن القدرة، وأما الشبهة الثانية فالحواب عنها أنها منقوصة بمراتب الأعداد التي لا بهاية لها وأما الشبهة الثالثة فالجواب عنها أن الله تعالى لا يعلم عددها، ولا يترم منه إثاث الحهل؛ لأن الجهل هو أن يكون لها عند معين ثم إن الله تعالى لا يعلم عددها، فأما إذا لم يكن في نفسها عدد لم يلزم من قولنا إن الله تعالى لا يعلم عددها إثنات الجهل (1)

ثم ذكر الراري أن حمهو إلمسلمين إلتعقون على أنه الله ـ عر وجل ـ يعدم الجرئيات قبل وقوعها مصح أن تكون معدومة لله معدومة لله تعالى، ودما صح أن تكون معدومة وحب أن تكون معدومة لله تعالى، لأن تعلق علم الله تعالى بالمعلوم أمر ثبت له لذاته، فليس تعلقه سعص ما يصح أن يعلم أولى من تعنقه بعيره، فلو حصل التحصيص لافتقر إلى محصص، وذلك محال، فوجب أن لا يتعلق بشيء من المعلومات أصلاً، وإن تعلق بالبعص فإنه يتعلق بكنه، وهو المطلوب (٢٠).

وتكلم الشيرازي عن عدمه تعالى لكلام قريب من كلام الفلاسفه فذكر أن علمه تعالى بالأشياء علمان. واحب وممكن، فالأول علم كمالي فعلي هو عين ذاته، والثاني علم تفصيلي هو صورة كل واحدة واحدة من الحقائق

⁽١) العلر: مفاتيح العيب: ٤ / ٣٨

⁽۲) المصدر (ئنندق: ٤ / ٣٩.

⁽٣) انظر مفاتيح الغيب ٤ / ٣٩

الإمكانية، قال: وأشار الفارابي إلى هدين العدمين فقال، «واجب الوجود مبدأ كل فيص وهو طاهر، فله لكل من حيث لا كثرة قيه، فهو من حيث هو ظاهر مهو ينال الكل من ذاته، فعلمه بالكل بعد ذاته، وبعد علمه بذاته، ويتحد الكل بالنسة إلى ذاته فهو الكل في وحدته، (۱).

وبعد هذا التقسيم حمل لعلمه تعالى مراتب متفاوتة في الشرول، فأول هذه المراتب مرتبة علمه الكمالية، وهي نمس داته بداته، إذ بذاته بعلم حميع الأشياء الكلية والجزئية، وهذا العدم واحد إجمالي هو واجب الوجود، ثم مرتبه تفصيل المعقولات الكلية، وهي مرتبة العصاء الإلهي واللوح المحموظ، وهي معاتيع العيب وحزال لوحمة، لقوله تعالى ﴿ وَيُصِدُّهُ مُعَاتِحُ ٱلْفَيْبِ لَا يَعْلَمُهُمَّا إِلَّا هُوَّ ﴾ [الأسام ١٥٥]. وقوله تِعالَى. ﴿وَإِن مِن شَيْرُ إِلَّا عِسْدُنَا عَرَآهِمُ وَمَا مُرَلُّهُ ۚ إِلَّا يِقَدُرِ مَّعَلُّومِ ﴾ السحجر، أثارًا الله صرف الحرفيات والشجصيات المقدرة بأوقاتها وأزمنتها المثير يهياتها في كتاب لا يحلبها لوقمها إلا هو، وهذا عالم القدر لقوله تعالى ﴿وَمَا نُتَرِّلُهُۥ إِلَّا بِقَدَرِ تَعْلُومِ﴾ (الحجر ٢١) وكتاب المحو والإثبات لفوله تعالى ﴿يَعْجُواْ اللَّهُ مَا يَشَانُهُ وَيُعْبِثُ وُعِيدُهُۥ أُمُّ ٱلْكِتْبِ﴾ [الرعد ٢٩] ثم مرتبة وجود المعلومات في مواده الحارجية الجزئية المكتوبة بمداد الهيولي لني تسمى بالبخر المسحور والكتاب المميين، لقوله تعالى. ﴿قُل لَوْ كَانَ ٱلنَّهُرُ مِدَانًا لِكُوسَتِ رَبِّي الْلِدَ ٱلْبَحْرُ قُلْل أَنْ نَهُذَ كُولَتُكُ رَبِّي وَلَوْ جِنَّنَا بِسِتْلِهِ. مَدَنَاكِهِ [برعد ٢٩] وقوله تعالى:﴿وَوَنَقَائَرُ مَا فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَفَتْ إِلَّا يَعْمَلُهَا وَلَا حَبَّةِ فِي مُعْلَمُكِ ٱلأَرْضِ وَلَا رَطَّبِ وَلَا يَابِسِ إِلَّا فِي كِنَبِ شُهِينِ ﴾ [.لاسم ٥٩] وهانان المرتسنان قابلتان للمغيير، وبهاتين الأحيرتين يتصح عروض النغير في علمه تعالى بالحوادث من حيث

 ⁽۱) انظر تمسير القرآن الكريم ۳ / ۳۷٤ و ۱ ، ۱۳۱، وراجع: العارابي رسائل العارابي (كتاب العصوص). ۵

هو معلوم لا بما هو علم، وإن كاما أمراً واحداً بالذات، وهذا مما لا يعلمه إلا المحققون المتحققون بالشهود^(۱).

إذن: فالشيراري يرى أن الله تعالى يعلم جميع الكليات والحزئيات، معللاً ذلك بأنه إذا تحقق عدمه تعالى بداته، وتحقق كونه سبباً للجميع، وتحقق كون علمه بالفعل من جميع الوحود، لرم كونه عالماً بجميع الأشياء الكلية والجرئية بعلم يليق بشأنه (٢)

ورافق الفلاسفة بأن الله تعالى عقل وعاقل ومعقول، أو هلم وهالم ومالم ومعلوم (٢)، وهده الأوصاف اشلالة فيه هي شيء واحد، فلا يكون المعقول عير دات العاقل، ولا العاقل عير دات المعقول، والإصافة بينهما أمر دهمي لا يوجب الاثبينية لا في الدات ولا في الاهتبار (٤)

وبعد أن بقل الآلوسي شبهة الفلاسفة في بفي علم الله تعالى بالجرئبات المعيرة، حيث قالوا إنه بعالى إذا علم مثلاً أن ريداً في الدار الآن ثم حرح منها، فإما أن يرول دلك العلم ولا يعلم سبحانه أنه في الدار أو ينقى دلك العلم بحاله، والأول يوجب التغير في ذاته سبحانه والثاني يوجب الجهل، وكلاهما نقص يحب تسريه الله تعالى عنه، قال، ويُرد عليهم بأن التغير فيه سبحانه وتعالى محال، بل التغير إنب هو في الإصافات؛ لأن العلم إضافة محصوصة وتعلق بين العالم والمعلوم، أو صفة حقيقية دات إصافة، فعلى الأول يتغير نفس العلم، وعلى الثاني يتغير إصافاته فقط، وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة، بن في مفهوم اعتباري، وهو جائر، والعلم بأن يلزم تغير في صفة موجودة، بن في مفهوم اعتباري، وهو جائر، والعلم بأن

انظر: تفسير القرآن الكريم: ٨ / ١٣٥

⁽Y) أنظر المصدر البيائق: ٥ / ٨٨.

 ⁽٣) انظر، العارابي: أراء أهل المدينة العاصمة ١٠، وابن سياء الرسالة العرشية: ٨

 ⁽٤) الظر: تمسير القرآن الكريم: ٥ / ٨٣.

الشيء وجد والعلم بأنه سيوحد واحد، فإن من قلِم أن ربداً سيدخل البلد فلا فعند حصول العد يعلم بهذا العلم بأنه دخل البلد الآن، إذا كان علمه هذا مستمراً بلا عملة مزبله له، والباري - عر وحل - يمسع عليه الغملة فكان علمه مسحانه بأنه وحد عين علمه بأنه سيوحد، فلا ينزم من تغير المعلوم تغير في العلم (۱) فَعِلْمه - سبحانه وتعالى - وحد لا تكثر فيه، له تعلق بالكلي والجرئي والموحود والمعدوم والمشاهي وغير المشاهي (۱). ولعدم الله - عر وحل - بوقوع الأشياء تعلق حادث مع عدم حدوث علمه تعالى، وذلك أن والأمكنة، فالكل حاصر عنده في مرتبته، واختلاف التعبيرات بالبطر إلى والمحاطب الرماني، رعاية للحكمة في بأب التبهيم (۱)

ورأى الطباطبائي أن علم الله عمر وحل علمان. علم حضوري بالأشياء قبل الإبحاد، وهو عيل اللهات، وعلم حضوري بها بعد الإيجاد، وهو عيل اللهات، وعلم حضوري بها بعد الإيجاد، وهو عيل الأثنياء (أ). وهذا الرأي مني على رأيه في الصفات الإلهية عموماً، قالصفات عنده عين الذات،

⁽١) الظر روح المعانى: ٧/ ١٦٢

⁽۲) انظر: المصدر السابق: ١ / ۲۱۹

⁽٣) انظر: المصدر السابق: ١ / ١٣٠

⁽٤) انظر الميزان في تفسير القرآن: ١٥ / ٢٥٢.

فدكر قول العلاسفة أن الله تعالى عالم بالكلّبات، وعالم بالجرئيات بوجه كلّي، أي: يعلمها من حيث إنها غير متعلقة برمان، مثاله أن يعلم أن القمر حسم، وأن صفته تكون كذا وكذا، وأن عوارضه النورانية المكتسة من الشّمس والحسوف والنّير كذا وكذا، أمّا حصول عوارضه هغير معموم لله تعالى

وحجتهم في دلك أن الله تعالى لو عدم الحرنيات عدد حصولها في أرمنتها للزم نغير علمه فيقتصي دلك تغير القديم، أو لرم جهل العالم، مثاله: أنه إذا علم أن القمر سيحسف ساعة كدا علماً أرلياً، فإذا تحسف بالفعل، فلا يحلو إمّا أن يرول دلك العلم، فيمرم تعير العلم السابق، فيمرم من دلك تغير المدات الموصوفة به من صعة إلى صعف، وهذا يسملرم الحدوث؛ إد حدوث الصفة يستلرم حدوث الموصوف، وإمّا أن لا يرول العلم الأول، فسقلب العلم جهلاً؛ لأن الله إنما عيم أن القمر سيّحسف في المستقبل، والقمر الآن قد حسف بالععل، ولأحل هذ قالوا: إن علم لله تعالى عير زماني.

ويُردُّ عليهم هيقال بن العلم صعة من قبيل الإصافة، والإصافات اعبارية، والاعتباريات عدميات، أو هو من قبيل الصفة ذات الإصافة: أي صعة وحودية لها تعلُّق، فإن كان العدم إصافة، فتعيَّره لا يستلزم تعيَّر موصوفها وهو العالم وإن كان العلم صعة دات إصافة أي ذات تعلق، فالتعيَّر يعتري تعلقها، ولا تتعيَّر الصفة، فصلاً عن تعيَّر الموصوف، قعِلمُ الله تعالى بأن القمر سيُخسَف، وعِلْمُه بأنُه حاسف الآن، وعَلِمُه بأنَّه كان حاسفاً بالأمس، علم واحد لا يتغيَّر، وإن تعيَّرت الصفة، أو تعيَّر متعلقها على الوجهين (۱)

⁽١) - انظر: التحوير والتنوير: ٤ / ١٠١

وخلاصة الأمر أن العلاسفة يرون أن الله تعالى عالم بداته، وبعلمه لداته بعلم الأشياء، ويرون أن علمه تعالى هو عين داته، وقد ردَّ عليهم بعض المقسرين ردًا فلسفياً، فاستفادوا من دليل العلاسفة في إثبات العلم لله تعالى، فأثبتوا إحاطة علمه تعالى بحميع لموجودات، فضلاً عن أدلة القرآن الكريم القطعية الواضحة، واستعمل بعصهم دليل المتكسمين في إثبات إحاطة علمه تعالى بالموجودات كلها، وهو دليل الإحكام والنظام، ولكن بعص المفسرين قد تأثر بالملاسفة من حيث نقول بأن علمه تعالى هو عين داته، فهذا ما قاله بعض المفسرين في صفة العلم، وقيما يلي نتعرف على وأيهم في ضفة الحياة.

ثالثاً: الحياة: الحياة:

دكر العارابي أن معنى الحي أنه يعقل أفضل معقول بأفضل عقل، أو يعلم أفضل معلوم بأفضل علم، فسبحانه وتعالى أحرى أن يكون حياً الأنه يعقل من جهة ما هو عقل، وأنه حي وأنه حياة معنى واحد، وأيضاً اسم الحي يقال على كن موجود كان على كماله الأخير، وإذا كان الأول وجوده أكمل وجود كان أيضاً أحق ناسم الحي(1) ورأى ابن سينا أن للحي معنيين الأول: هو العالم بنفسه على ما هو عبه والثاني هو الدرّاك العقال(٢) إذن: قالحي هو الدرّاك المعال، وبهذا المعنى الثاني أحذ جمهور المعسوين،

⁽١) انظر: أراء أهل المدينة ألفاصلة ١١، وبن رشد النحيص ما بعد العبيعة ١٤٧٠.

⁽٢) انظر الرسالة العرشية ٩، والنجاة، ٩٠٩.

كالزمخشري(١)، والبيضاوي(٢)، والشيرازي(٢)، والألوسي(١)، والالوسي(١)، والطباطبائي(٥). والحي عدهم هو الدي يصح أد يعلم ويقدر

وقد اعترض كل من برازي و نيسابوري على هذا المعنى فقالاً إن هذا القدر حاصل لجبيع الحيوانات، فكيف يحسن أن يعدج الله تعالى نفسه بصفة يشاركه بها أحس الحوانات؟ وكان لهما رأي حاص في معنى الحي، فذكرا أن كل شيء كان كاملاً في حسه فإنه يسمى حياً في أصل اللغة، ألا ترى أن عمارة الأرض الحربة تسمى إحباء الموات، فكمال الأرض أن تكون معروة، وعنما تحقق لها تكون معمورة، وكمال الأشحار أن تكون مورفة خصرة، وعنما تحقق لها هذه المحالة توصف بالحياة، فئنت أن المعهوم الأصلي من لفظ الحي كوله واقعاً على أكمل أحواله وصفائه، والكامل المعلق هو أن لا يكون قابلاً للعدم، لا في داته ولا في صفائه الحقيمة، ولا في صفائه السنسة والإصافية.

وقد اعترض على دلك كل من الشهراري والألوسي، فأما الشيراري قرأى أن معنى الحي وإن كال مفهوم عاماً إلا إنه ينصرف في المحيوان إلى المحساس المتحرك، وفي الواحب إلى ما يكون عالم بالفعل تجميع الأشياء، قادراً بالدات على كل الموجودات، وعلى هذا المعنى لا يحتاح إلى ما عدل إليه الرازي وتبعه البيسابوري من أن معنى الحي في اللعة يدل على كل شيء

اطر: الكشاف, ٤ / ٢٩٥

⁽٢) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1 / ٣٤١.

⁽٣) انظر: تعسير القرآن الكريم: ٥ / ٢٧

⁽٤) انظر: روح المعاني ١٥ / ١.

 ⁽٥) انظر الميران في تفسير انقرآن ٢ / ٢٣٢

 ⁽٦) انظر معانيح الغيب: ٧/٧، والبسابوري: عرائب العراد ورعائب نفرهان ٢/٥٥١

يكون كاملاً في جسمه، فهذا فيه من التعسف ما لا يحفى هلى اللوق المستقيم، فلو جاز أن يقال لكل كامل في حنبه إنه حيوان، لجار أن يقال للذهب إذا كان كامل العيار إنه حيوان، وللثوب الكامل في نسجه إنه حيوان، وليس الأمر كذلك، ونحن إذا سمعنا لهظ الحيوان لم يتنادر في ذهننا إلا ما له صلاحية الإدراك والفعل الإرادي، وإن كان نافضاً في حسمه أو نوعه (١)

وأما الآلوسي قرأى أن هذا الرأي في غاية السقوط؛ لأنه إن آراد الاشتراك في إطلاق اللفط، فليس الي وحده كدلك، بل السميع والبعير أيضًا مثله في الإطلاق على أحس الحيوانات، وقد مدح الله تعالى بهما نفسه، ولم يستشكل ذلك أهل السة، وإن أراد الاشتراك في الحقيقة، فمعاذ الله تعالى من ذلك، إذ الاشتراك فيها مستخيل بين البراب ورب الأرباب. قال: وقول الرازي؛ إن الحياة في اللّغة بمعنى الكمال مما لم شبت في شيء من كب اللغة أصلاً، وإنما الثابت فيها غير ذلك، ورصف الحمادات بالحياة إنما هو على سيل المجار دون الحقيقة (""، فإن قال، إنها محاز في الله تعالى أيضاً بدلك المعنى عاد الإشكال بحصول الاشتراك في الكمال مع الجمادات أيضاً بدلك المعنى عاد الإشكال بحصول الاشتراك في الكمال مع الجمادات فضلاً عن الحيوان، فإن قال؛ كمال كن شيء بالسبة إلى ما يليق به، قلنا: فعياة كل حي حقيقة بالنسة إلى ما يليق به، وليس كمثل الله تعالى شيء "".

وما دهب إليه الراري والبيسانوري في تعريفهما للحي موافق لما قاله الهارابي في أحد قوليه لمعنى الحي، حيث قال: اسم الحي يقال على كل موجود كان على كماله الأخير. ويتنبع ما قاله الرازي في تفسيره عن صفة

⁽¹⁾ انظر: تمسير القرآن الكريم، ٥ / ٧٢

⁽٢) - مسألة حياة الجمادات مشافش في الباب كاني في هذا البحث إنْ شاء الله تعالى

⁽٣) - انظر " روح المعاني: ٢ / ٩

الحياة وجدت أنه قد وافق حمهور لمقسّرين والفلاسفة في أن الحي هو المدراك المعمّال، وقسّر معنى هذه الحملة فقال الدرّاك إشارة إلى العلم التام، والفعال: إشارة إلى القدرة الكاملة(١)

واتفاق الفلاسفة وجمهور المعشرين على معنى الحي لا يعني أنهم متفقون على كيفية صغة الحياة له ـ سنحانه وتعالى ... فهذه الصفة هي عين الدات عبد الفلاسفة، وأما عبد حمهور الممسرين فهي صفة قائمة بذاته، زائدة على الدات وليست غير الدات، كما هو الشأن في صفاته تعالى كلها، قال الألوسي: «والحياة عبد لطبيعي الفوة التابعة للاعتدال النوعي التي تعيض عنها سائر القوى الحيوانية، أو فوة التعدنة، أو فوة الحس، أو قوة تعيض عنها سائر القوى الحيوانية، أو فوة التعدنة، أو فوة الحس، أو قوة تقتصي الحس والحركة، وانكل مما يمتنع اتصاف الله تعالى به؛ لأنه من صفات الحسمانيات، فهي فيه منتجابه صفة موجودة حقيقية قائمة بدائه لا صفات الحسمانيات، فهي فيه منتجابه صفة موجودة حقيقية قائمة بدائه لا ألعلم والقدرة (الدة على مجموع العلم والقدرة ()).

وأم الشيراري (٢) والطدطنائي (٤) فقد وافقا الفلاسفة في قولهم إن الحياة عين الدات، ودلك تبعاً لمذهبهم في لصعات، فال الطناطبائي. إن الحياة الحقيقية هي الحياة الواحمه التي يحب أن تكون بحيث يستحيل طرو الموت عليها لذاتها، ولا يتصور ذلك لا يكون الحياة عين دات الحي، فهي تعتى كون وجوده بحيث يعلم ويقدر بالدات.

فهذا كلام حمهور المفسّرين عن صفة الحياة ونجد أنهم لم يتوسعوا

⁽١) انظر معاتيج العب: ٢٧ / ٨٥

⁽٢) روح المعاني: ٢ / ٨

⁽٣) الطوا تفسير القرآن الكريم: ٨ / ١٣٦

⁽٤) انظر: الميزان في تعسير القرآن: ٢ / ٣٣٤

فيها كتوسعهم في الكلام عن صفة القدرة والإرادة والعدم وفير ذلك من الصفات، والمنظر في صفة الحناة لا يطول كما قال العزالي(١١)، وكذلك كلامهم عن صفي السمع والبصر اللبل ستحدث عهما فيما يلي.

ه رابعاً: السمع والبصر:

أحر الله تعالى عن نفسه أنه سبيع بصر، كفواه سحابه وتعالى ... وقد سبيع بصر، كفواه سحابه وتعالى ... وقد سبيع بصر، كفواه ألله وَالله وَلَم الله وَلَم الله وَلَه الله وَلَم الله وَلَم الله وَلَم الله وَلَم الله وَلَم الله وقد أرجع الفلاسفة هاتين الصغتين إلى العلم، كما هو الشأن في بقية الصغات، فقد ذكر بن سببا أن الموجودات محتلفة، فعمصها مسبوع، وبعضها مُبغر، عادة تعلق علمه تعالى بالمسموعات كان سميعاً، وإذا تعلق بالمُبغرات لحد بصيراً مأفالعلم واحد وإسما تختلف أسماؤه لاحتلاف معلقاته، فإذا تعلق بواطن الأمور سمي حيراً، وإذا تعلق بطواهرها سمي محصياً، وإذا تعلق بالمعدود ت سمي محصياً، وإذا تعلق بالقائق الأمور سمي محصياً، وإذا تعلق بالقائق الأمور سمي محصياً، وإذا تعلق بالقائق الأميان مع حفظ تلك ورعاينها سمي لطفاً، وإذا جمع هذا كله سمي عالم العيب والشهادة (٢٠).

وراى الله رشد أن صفتي السمع والبصر أثبتهما الشرع لله - سبحانه وتعالى _، وهما بحتصان بمعان مُشْرَكة في الموحودات، ليس بلركها العقل، ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مُشْركاً بكل ما في المصنوع، وجب أن يكون له هذان الإدراكان، فهذا تقدر مما يوضف به الله _ سبحانه وتعالى _، ويسمى به، وهو القدر الذي نص الشرع أن يعلمه الجمهور لا غير ذلك (٣٠).

⁽¹⁾ أيظر الاقتصاد في الاعتقاد ٥٣.

⁽٣) الظر ١ ابن سيما ١ الرصالة العرشية ١١ ١

⁽٣) بظر مناهج الأدلة في عقال عنة ١٦٤

ورأى بعض الماحثين أن ان رشد دهب في إثبات هاتين الصفتين مذهب جمهور المسلمين (١)، وهد فيه نظر، ذلك أن ابن رشد يحاطب في كتابه فمناهج الأدلة الحمهور، وقد ذكر في كتابه تهافت التهافت أن الله عن وجل وصف نفسه في الشرع بالسمع والنصر، تبيها على أنه سنجابه لا يقوته بوع من أنواع العلوم و لمعرفة، ولم يمكن في تعريف هذا المعنى للجمهور إلا بالسمع والنصر، والفلاسعة إنما قروا من أن يصفوه بالسمع والنصر؛ لأنه بلزم عن وصفه نهما أن يكون ذا تَفْسَ (١) وكأنه نهذا يؤيد الفلاسفة في أن السمع والنصر بوحد، في حقيقتهما إلى العلم.

وأما إلكار العلاسمة بأن الله تعالى دو تَفْس، فهذا محالف لما ثبت في الفرآن الكريم، فقد ورد وصف الله تعالى بالنفس في اكثر من أية، كقوله مستحانه ومعالى مر فَل يُنَّ تَن تَفيهِ مستحانه ومعالى مر فَل يُنَّ تَن تَفيهِ النَّمَ وَالْرَبِيُّ قُل يَنَّ كُنَّ عَل تَفيهِ الرَّحْمَةُ لَل النَّمَ وَالْرَبِيُّ قُل النَّهُ وَلَا النَّهُ وَالْمُنْ اللهُ ال

وقد اعترض الرازي إشكالاً بتعنق بكونه تعالى صعيعاً بصيراً، وذلك عند تعسيره لقوله _ عر وجل _ فيش كينيه منياً وهو ألسيع الهيار الشورى ١١]، فقال افوان قيل يمننع إجراء هذا اللهط على ظاهره؛ وذلك لأنه إذا حصل قرع أو قلع انقب الهوء من بين ذيبك الجسمين انقلاباً يعنف فيتموج الهواه نسبت ذلك ويتأدى ذلك التموح إلى سطح الصماخ فهذا هو السماع، وأما الإنصار فهو عبارة عن تأثر الحدقة بصورة المرئي، فئت أن

انظر محمد صابح الروكان عجر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والعلسفية ١٨٠٠.
 والدكتور حسن الشافعي الآمدي وآراؤه الكلامية: ٢٨٥

⁽٢) انظر: تهافت التهافت: ٢ / ٦٨٨

السمع واليصر عبارة عن تأثر الحاسة، ودلث على الله محال، فثبت أن إطلاق السمع والبصر عنى علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات عبر جائزا(١).

ورد الرازي على هذا الإشكال فقال الدليل على أن السماع معاير لتأثر الحاسة أنا إذا سمعنا الصوت علمت أنه من أي الحواس جاء، فعلمنا أنا أدركنا الصوت حيث وحد دلك لصوت في نفسه، وهذا يدل على أن إدراك الصوت حالة مغايرة لنأثير الصدح عن نموح دلك الهواء، وأما الرؤية فالغليل على أنها حالة مغايرة لتأثر الحدقة، فذلك لأن نقطة الناظر جسم صغير فيستحيل انطباع الصورة العظيمة فيه، فقول الصورة المنطبعة صغيرة والصورة المرئية في نفس العالم عظيمة الأهدا يدل على أن الرؤية معايرة لنفس ذلك الانطباع، وإذا تسير هذا فيقول لا يليم من امتناع التأثر في حق الله امتناع السمع والبصر في حقه التقول لا يليم من امتناع التأثر في حق الله امتناع السمع والبصر في حقه المدلة الانطباع السمع والبصر في حقه الله المتناع السمع والبصر في حقه الله المتناع السمع والبصر في حقه المناه المتناع السمع والبصر في حقه المتناع السمع والبصر في حقه المناه المتناع السمع والبصر في حقه المتناء الله المتناع السمع والبصر في حقه المتناء الله المتناع السمة والبصر في حقه المتناء الله المتناء المتناء الله المتناء المتناء

ثم افترص إشكالاً آحر فقال. افوا قالوا هب أن السمع والبصر حالتان معايرتان لتأثر البحاسة إلا أن حصولهما مشروط بحصول ذلك الناثر، فلما كان حصول دلك التأثر في حق لله تعالى ممتماً كان حصول السمع والبصر في حق الله ممتماً، فنقول فاهر قوله ووكو السبيع الفيد الله ممتماً، فنقول فاهر قوله ووكو السبيع الفيد إلا إذا قام على كونه سميعاً بصيراً، فلم بجر ل أن بعدل عن هذا الظاهر، إلا إذا قام الدليل على أن الحاسة المسماة بالسمع والبصر مشروطة بحصول التأثر، والتاثر في حق الله تعالى ممتمع، فكان حصول الحاسة المسماة بالسمع والبصر ممسعاً، وأنتم التُدّعون لهذ، الاشتراط فعليكم الدلالة على حصوله، وإنما نح متمسكون بظاهر النقط إلى أن تدكروا ما يوجب العدول هنه (٢٠).

⁽٢) مقاتيح العبب ٢٧ / ١٩٤.

⁽١) مَفَاتِح الغيب: ٣٧ / ١٩٤.

⁽٣) المصدر البيابق: ٢٧ / ١٥٥

ودكر الراري في معنى استمير وجهين الأول كونه عالماً بالأشياء المدقيقة، والثاني، أن يحري اللفظ على طهره فيقال إنه تعالى شيء، والله يكل شيء يصير، فيكون رائياً سفسه وتحميع الموجودات، قال الرازي: وهذا هو الذي يقوله أصحاب (1)، وقد احتجوا بقوله _ عر وحل _ (فوهُو التهيئ الكيلير [المرة ١٣٧] على أن سمعه تعالى رائد على علمه بالمسموعات؛ لأن قوله: اعليم، ساء مبالعة، فيتباول كونه عالماً بجميع المعلومات، فلو كان كونه سعيماً عبارة عن عدمه بالمسموعات لزم البكرار وأنه غير حائر، فوحب أن يكون صفة كونه تعالى سمعاً أمراً ذائداً على وصفه بكونه عليماً (1)

وقد ذكر كثير من المعشرين عند تعديرهم لقوله ـ سبحانه وتعدلى ـ وهد سبخ آلله قول آلي تُمَدلُك في رقيها وبشنكي إلى آلله وآلله تشمع تمارُزكُما إن آلله شبخ مصر الله عنها أنها قالت شبخ مصر في المحادلة الصحادلة الصحادلة المحادلة المحاد

⁽١) - انظر، المصدر السابق، ٣٠ / ٧١

⁽٢) انظر مماتيح العيب. ٤ / ٩٤.

⁽٣) أحرجه الإمام السائي في سنة كتاب علاق بالطهار، وأخرجه أيضا الإمام الرمام أحمد في ابن ماجه في سنة كتاب المقلمة باب فيما أنكرت الجهمية، والإبام أحمد في مسلمة: كتاب باقي مسلم الأنصار باب حديث السيدة عائشة وقم / ٢٣٠٦٤ وأحرجه الإمام البحاري تعليقاً كتاب حوجيد باب قول الله تعانى وكان الله سميعاً بصيراً

ظاهرهما(١). قال الرمخشري. ايسمع كل صوت، ويبصر كل أنبُضُو في حالة واحدة، لا يشعله إدراك بعضها على إدر ئا معص(٢)

وقال الألوسي «السمع» المُمُوك إدراكا مام لا على طريق المحيل والنوهم لحميع المسموعات، ولا على طريق البحيل والنوهم لحميع المسموعات، ولا على طريق أثر حاسة ولا وصول هوا، والنصير المُمُرك إدراكا تام لحميع المصرات أو الموجودات لا على سيل التحيل والتوهم ولا على طريق تأثر حاسة ولا وصول شعاع، فالسمع والنصر صفتان عير العلم على ما هو الطهر، وأرجعهما بعضهم إلى صفة العلم (3)

إذن - فالسمع والنصر صفتان رائدتان على العلم، قال الألوسي. وهذا هو الذي ذهب إليه الجمهور منا ومن المعترلة والكرامية، وذهب الفلاسفة

⁽۱) انظر الطبري جامع الليان من تأريل آي القرآن ۲۸ / ۵، والرمحشري الكشاف ٤/ ٤٧٢، و لقرطبي الجامع الأحكام القرآن. ٢٧ / ٢٧٠، واليسابوري غرائب القرآن ورعائب العرقان: ١٥ / ٤٦٩، وأبن كثير: تقلير القرآن العظيم ٤ / ٣١٩.

⁽۲) الكشاب: ۳/ ۲۸۱

⁽٣) الجامع لأحكام القرآن: ٩ / ٢٥٨

⁽٤) روح المعاني: ١٣ / ٢١،

إلى أن سمعه ونصره ـ سنحانه وتعالى ـ عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمنصرات^(١)

ودكر بعض المعسرين ما يهيد أن هائين الصفتين يرجعان إلى العلم، فقد ذكر أبو السعود عبد تفسيره لقويه _ عز وجل _ . ﴿ لَيْنَ كُونَالِهِ مَنَى أَلَهُ وَهُو السّبِيعُ الْبَعِيدُ ﴾ [الشورى ١١]. أن معنى السميع البصير: المبالغ في العلم بكن ما يُسمع ويُنصر (أ) وذكر إسماعيل حقي أن السمع والبصر دالان على تعلق علمه بالموجودات من المسموعات والمنظوات، فكونه تعالى سميعاً وبصيراً من جملة الصفات الدحلة تحت طلال التأويل بالحمل على عموم قوله تعالى . ﴿ لَئِنَ كَينَالِهِ مَنَ اللهِ عَالَى عالم مكل صوت وبكل مرتى (أ) وذكر عبد تصيره لآية المحادلة أن الله تعالى عالم مكل صوت وبكل مرتى (أ)

وردَّ على جمهور المفسرين فقال. وقد استدل بعضهم بقوله ـ عز

⁽١) المصدر السابق: ٢ / ٢٢٤

 ⁽۲) انظر، إرشاد العقل السلم إلى مرايا الكتاب الكريم ٨/ ٢٥

⁽٣) - انظر * روح البيان: ٨ / ٢٩٤

^(£) الطرء المعتدر السابق: ٩ / ٣٨٩

⁽٥) الميزان في تفسير القرآد: ٧ / ٣١، وراحع ٢ / ٢٢٦.

وجل -: ﴿ قَالَ لَا تَخَافًا إِنِّي سَكَحُما آسَمَ وَأَنَ ﴾ [ك. ٤٦]. على أن السمع والنصر صفتان والدتان على العلم بناء على أن قوله: ﴿ إِنِّي سَكَمُا ﴾ دال على العلم، ولو دل ﴿ أَسْبَعُ وَأَرَف ﴾ عديه أيضاً لزم التكوار وهو حلاف الأصل. وهو من أوهن الاستدلال؛ لأن معاد ﴿ إِنِّي سَكَحَمُنَا ﴾ هو الحضور والشهادة وهو غير العلم. ولأن البراهين اليقيية دلت على هيئية الصفات الدائية، ولا يعقد مع اليقين ظهور لعظي طبي محالف ألئة (1).

ويمكن أن يرد على الطباطبائي فيقال، وأي براهي يقنية هذه التي دلت على عينيه الصعات؟ إنها براهي العلاسمة كما رأوا، وقد أبطل مدهم كثير من العلماء سراهين يقينية أيصاً، وأهول: عدما يدّعي كل قريق أنه صاحب البراهين اليقينية في إبطال دعاوى خصمه و فأي قيمة تنفى لهذه السراهين المتضاربة أمام البص الإلهي الواصيح، الدّي يفهمه كل الماس عالمهم وعاسهم؟ إن الله تعالى أثبت لنعسم صفات، فيحب أن يؤمن بها كما أحبر، وعاسهم؟ إن الله تعالى أثبت لنعسم صفائت، فيحب أن يؤمن بها كما أحبر، ونرد المتشابه منها إلى قوله تعالى ﴿لَيْسَ كُمنْهِ، شُونَ أُوهُو السَّمِيعُ ولند سبقت مناقشتها في مدخل المحث.

وبهذا نجد أن أكثر المعسرين أثنتوا صعني السمع والبصر لله تعالى، فهما صفتان قليمثان قائمتان بالذات، وذهب بعصهم إلى أبهما يرجعان إلى صفة العلم، وصعة العلم هي عين الدات، وهذا الرأي هو رأي الفلاسفة، وهو محالف لظاهر الآيات الكريمة التي أثبتت لله تعالى هاتين الصعنين مع إثبات صفة العلم، فهماك مفارقة بين هذه الصفات، كما نص على ذلك القرآن الكريم، والله أعلم، فهذا ما يتعنق بصفتي السمع والنصر، وفيما يلي نتحدث عن صفة الكلام:

انظر الميران في تقسير القرآن: ١٥٦ / ١٥٦.

خامساً: الكلام:

لا حلاف بين علماء الأمة _ كما ذكر بعص المهسرين _ على أن الله تعالى متكلم () كما قال الله تعالى عن نفسه ﴿ وَكُمْ اللهُ مُوسَىٰ تَحَيِّيكُ ﴾ [الساء 192]. وقال تعالى ﴿ وَرَنَّ أَمَّ يَنَ اللهُ يُكِينَ السَّتَعَالَكُ الْمِرُهُ حَقَى يَسْتَعَالَكُ اللهُ وقال تعالى ﴿ وَرَنَّ أَمَّ لَا يَعْتَمُونَ ﴾ [النوبة 13. ولكن احتلفوا في تصور كلامه تعالى وتكبيفه، فكثر الحدل في ذلك حتى قيل. إن علم الكلام سمي بذلك لكثرة محاديثهم و حتلافهم في هذه الصفة ()، ولم يَسْلُم المعشرون من هذا الجدل، فأماضو، في الحديث عن هذه الصفة، وبحثوها الممشرون من هذا الجدل، فأماضو، في الحديث عن هذه الصفة، وبحثوها والحائب الثاني. من حيث إنها صفة ثبوتية لله _ عر وحل والحائب الثاني. من حيث إنها صفة ثبوتية لله _ عر وحل والحائب الثالث من حيث إنها على بيه على بيه الله والحائب الثالث فيساقش في هذه المبحث على الجانب الأول وقال معرفة ذلك عند المعشرين أشير بي رأي العلاسفة في هذه المسألة وقال معرفة ذلك عند المعشرين أشير بي رأي العلاسفة في هذه المسألة

وهد أرجع الفلاسفة هذه نصفة بن العدم أيضاً، فكونه تعالى متكلماً لا يرجع إلى ترديد العبارات، ولا إلى أحاديث النفس، بل كلامه تعالى عبارة عن العلوم التي تفيض منه إلى النبي براسطة العفل الفعال⁽⁴⁾. وقد ذكر ابن رشد أن الكلام ليس شيئاً أكثر من أن يفعل المتكلم فعلاً يدل به المخاطب

انظر الواري معائيح العيب ٢٧/ ١٨٨، و نقرطبي نجمع لأحكام القرآل ١/ ٥٥

 ⁽۲) انظر أبو حبال الأندلسي ببحر المحيط ۲/ ۱۱۱۶، والطناطبائي الميراد في
 تعسير القرآن: ۲/ ۲۳۰

 ⁽٣) انظر المارابي: رسائل المارابي(كتاب المصوص) ١٦، وابن ميه، الرسالة العرشية ١٢

هلى العلم الدي في نفسه، فالكلام إذا صفة فعن ولا يكون إلا بواسطة ما ، كاللفظ أو الملك أو الوحي، وإلى هذه الحالات النلاث أشار الله تعالى بقدولسه: ﴿ إِنَّ وَمَا كَانَ لِشَرَ أَن لِنَكَمَهُ أَمَهُ إِلّا وَحَالاً أَوْ مِن وَرَّي جِمَانٍ أَوْ يُرْسِلُ بِعَدولسه: ﴿ وَمَا كَانَ لِشَرَ أَن لِنَكَمَهُ أَمَهُ إِلّا وَحَالاً أَوْ مِن وَرَّي جِمَانٍ أَوْ يُرْسِلُ رَسُولًا فَيُوحِي بِوِدْيوه مَا يَشَلَقُ إِنَّهُ غِنُّ حَكِيمٌ ﴾ [الشورى ١٥] ورأى أن كلام الله نعالى له اعتباران لفظ ومعنى، فالنقط محلوق له _ سنحانه وتعالى _ ، والمعنى غير محلوق، وأما الحروف التي في المصحف فهي من صنعنا بإدن والمعنى غير محلوق، وأما الحروف التي في المصحف فهي من صنعنا بإدن الله تعالى (١)

وهذا رأي موقّق إلى حدَّ ما، يحل له الحلاف الدي حرى بين المعترلة والأشاعرة، من حلال تحرير محل النزاع، كما فعل اس رشد، فمَنْ نظر إلى اللفظ دول المعنى، قال. كلام الله محلوق، ومَنْ نظر إلى المعنى دون اللفظ، قال إنه غير محلوق، والعن نجمع يسهما، ونهذا نجد أن في قول كل من المعتزلة والأشاعرة طرفاً من المحق⁽¹⁾.

وقول ابن رشد. إن صعة الكلام من صعات الأعمال هذا قول المعرلة، وهو حلاف رأي الجمهور الدين رأو أن كلامه بسبحانه وتعالى معة قديمة قائمة بداته (٢)، قال محمد رشيد رضا. «وقد حاض علماء العقائد في مسألة الكلام الإلهي والتكيم، وتبعهم المفشرون، فقال بعضهم كالمعرلة: إن التكليم فعل من أفعال الله تعالى كالتعليم، والكلام ما يكون

 ⁽١) انظر عناهيج الأهلة في عقائد الملة: ١٦٢.

⁽٢) انظر، المصدر السابق: ١٦٣ وما معدها

⁽٣) راجع تفاصيل هذه المسألة الامدي أبكار الأفكار في أصول الدين ١ / ٣٥٣ وما بعده. والألوسي، روح المعامي، ١ - ١١، ١١، ومحمد صالح الرركان فحر الدبن الراري وآراؤه الكلامة و بعدسف ٣٢٣، والدكنور حسن الشافعي الأمدي واراؤه الكلامية - ٣١٧،

به. وقال الجمهور: إن كلام شاتعالى صفة من صفاته، تتعلق بجمع ما في علمه ثم قال ولا عرب كبفية علمه ثم قال ولا ولا عرب كبفية تكلمه القديم، ولا عرب كبفية تكليمه رسله وإيحاله إليهم الله الم

وقد عرّف الراري الكلام بتعريف قريب من تعريف ابن رشد، فقال:
«الكلام عبرة عن فعل مخصوص، يععله الحي القادر، لأحل أن يعرف عيره ما في ضميره من الإرادات والاعتقادات (٢٠). فيدخل في هذا التعريف الألفاظ والإشارات، وأي وسيلة أحرى يفهم بها السامع أو المحاطب مراد المتكلم، فكون الكلام بهذا المعلى من صفات الأفعال، وقد فرّق الراري بن الكلام النفسي واللفظي ليقرر أن كلامه تعالى القديم هو الكلام النفسي، وأما الحروف المتوالية والأصوات المتعاقبة فهي دالة على الكلام النفسي، القائم بداته تعالى، فيطلق عنيها كلام بنه على سبيل المحار، والحروف والأصوات لا تكون قديمة، وأما كلامه تعالى النفسي فهو صعة قديمة أزلية، ليست هي هذه الحروف والأصوات (٢٠) فهذا معنى كلام ابن وشد الذي سبق دكره، لكن الراري لم بوافقه على أن يكون كلام الله تعالى من صفات دكره، لكن الراري لم بوافقه على أن يكون كلام الله تعالى من صفات الأفعال، بل دهب إلى أن كلامه ـ سبحانه وتعالى ـ صفة قديمة أرلية

وعلل الرازي حدوث لحروف والأصوات بقوله. الأن تكلم الله بهده الحروف إما أن يكون معاً أو على الترتيب، فإن تكنم بها معاً لم يحصل منه هذا الكلام المستظم؛ لأن الكلام لا يحصل مستطماً إلا عبد دحول هذه الحروف في الوحود على التعاقب، فلو حصلت معاً لا متعاقبة لما حصل الانتظام، قلم يحصل الكلام، وأما إن حصلت متعاقبة لرم أن يتقصى المنقدم

 ⁽۱) تفسیر السار ۲ (۱)

⁽٢) - مماتيح الغيب: ١ / ٣٤

⁽⁴⁾ انظر المصدر السابق: 1 / 44

ويحدث المتأجر، وذلك يوجب الحدوث، قدل هذا على أن كلام الله محدّث (^(۱)، يعي الحروف والأصوات

وقال امن تيمية. «فمن طن أن الأصوات المسموعة من القراء صوت الله، فهو صال مغتر محالف لصريح المعقول وصحيح المنقول، قائل قولاً لم يقله أحد من أتمة المسلمين، بل قد أبكر الإمام أحمد وغيره على مَنْ قال: لفظي بالقرآن غير محلوق وبدّعوه كما جهّموا مَنْ قال: لفظي بالقرآن محلوق، وقالوا: القرآن كلام بله عير محلوق كيف تصرف، فكيف مَنْ قال لفظي به قديم، فانتداع هذا وضلاله أوضح، فمن قال لفظي به قديم أو صوتي به قديم، فانتداع هذا وضلاله أوضح، فمن قال إن لفظه بالقرآن عبر محلوق أو صوته أو فعله أو شيئاً من ذلك، فهو ضال مبتدع الله أو شيئاً من ذلك، فهو ضال مبتدع الله أو شيئاً من ذلك،

وخدلك مرّق الالوسي بين الكلام النفسي واللعطي، فالمعبى الأول للحق - عر وجل - صفة أرلية لست من حسن الحروف والألفاط، وهو واحد بالذات، متعدد بحسب تعلقاته، فالمعاني كلها موجودة في العلم الأزلي بوجود علمي قديم، وإنما تبرر بوجود لفظي حادث، قال: والمغايرة بينه وبين صفة العلم ظاهرة (٢) وكأنه بهذه الحملة الأخيرة يرد على القلاسعة اللين أرجعوا هذه الصفة إلى العلم

وذكر الشيرازي أن القول و لكلام صارة عن إنشاء ما يدل على المعنى، وليس من شرط الدلالة المعايرة الذاتية بين الدال والمدلول عليه، بأن تكون ذات المعنى المدلول عده شت أحر عبر دات ما بدل عليه، وإلا لم

⁽١) المصدر النبايق: ١٥ / ٢٣٦

⁽٢) دفائق التمسير: ٢ / ١٨٢.

⁽٣) - انظر، روح المعاشى، ١١/ ١١، ١٧

يفهم عند سماع الألفاط والعدرات أنها أنفاط وعبارات، وكذا ليس يشترط كون الدال على المعنى من حسن الأصوات والحروف، بل إن روح المعنى المقصود من الكلام هو الإعلام(١)

وعمى هذا فكلامه ـ عز وجل ـ ليس مقصوراً على ما هو من قبيل الأعراض، بل كلامه ومتكلميته يرجع إلى صرب من قدرته وقادريته، وله في كل عالم من العوالم العلوية والسعلية صورة محصوصة(٢) وقد قرَّق بين كلام الله وكتابه، فكلامه تعالى من عالم الأمر فيكون صفة داتية، بل ربما يكون عبه، وكنابه من عالم الحلق فيكون فعلاً وأثراً منايباً (٣) وقد أفرد الطناطبائي بحثاً فلسفياً مطولاً في هذه المسألة، تبحدث في بدايته عن رأي الحكماء في معنى الكلام، فدكر أن حقيقة لكلام مثقومة بما يدل على معنى حفى مصمر، فيدخل في مسمى الكلام اللعظ والإشارة، وكذا محموع العالم الإمكاتي، فكل معلول كلامٌ لعلته، لكشفه بوجوده عن كمالها المكنون في داتها، وأدق من ذلك أن صفات الشيء الداتية كلاء له، يكشف به عن مكنون داته، وهذا هو الذي يذكر الفلاسفة أن صفاته تعالى الداتية، كالعلم والقدرة والحياة كلام له تعالى، فهو . سبحانه وتعالى ـ الدان على داته بذاته، وهو الدال على جميع مصبوعاته، فيصدق على مرتبة الدات الكلام، كما يصدق على مرتبة الفعل الكلام، فقد تحصل بهذا البيان أن من لكلام ما هو صفة الداب، وهو الذات من حيث دلالته على الدات، رمنه ما هو صفة الفعل، وهو الحلق والإيحاد من حيث دلالة الموجود على ما عند موجده من الكمال.

⁽١) الطو: تفسير القرآن الكريم: ٦ / ٤٢٢

⁽٢). انظر، المصدر السابق: ٢ / ١٤٦

 ⁽٣) انظر المصدر لبنائق ٤١٢/٤ وسنأتي في ناب العالم انتفريف معالم الأمر
 وعالم الحلق، إن شاء الله تعالى

فهذه تحلاصة كلامه عن رأي المحكماء في معنى الكلام، وقد وافقهم الطباطبائي في ذلك إلا قولهم، إن الكلام كصفة إلهية يكول عبى الذات (١) مقد تحالفهم في هذا، حيث رأى أن الكلام من صفات الأومال، كالإحياء والإماتة والورق وغيرها، فهو فعل من أفعاله تعالى يحتاح في تحققه إلى تمامية الذات قبله، لا كمثل العلم و لقدرة والحياة مما لا تمام للذات الواجية بدويه من الصفات التي هي عين الذات، والآيات الكريمة التي بيئت كلامه تعالى للمشو تفيد رمانية الكلام كما تفيد زمانية عيره من الأفعال كالمخلق والإمانة والإحياه على حد منواه (١)

فحقيقة كلامه تعالى كما يرى لطباطائي لا يعمد سه على حد ما يصدر الكلام من الشراء لكنه سخانه يشت كشأنه حقيقة التكليم، فيكون الكلام بحده الاعتباري المعهود متبلوط عن الكلام الإلهي، لكنه بخواصه وآثاره ثابت له، فما يكشف به ألله يا عز وجل على معنى مفصود إمهامه للتي كلام حقيقة، وهو سبحانه وإن بين لنا إجمالاً أنه كلام حقيقة على عير الصقة التي نعدها من الكلام الذي نستعمله، لكنه تعالى لم يبين لنا ولا بنعن تبهما من كلامه أن هذا الذي يسميه كلاماً يكلم به أنبياءه ما حقيقته؟ وكيف يتحقق؟ عبر أنه على أي حال لا يسلب عنه حواص الكلام المعهود عبدنا ويثبت عليه آثاره، وهي تفهيم المعابي المفصودة وإلقاؤها في ذهن السامم (۱۲).

وأما عن قدم القرآل وحدوثه هرأى أنَّ القرآل الكريم إنَّ أريد مه هذه الآيات التي نتلوها بما أمها كلام دال عنى معال دهنية مظير سائر الكلام ليس

⁽١) الطرا الميران في تصير القرآل: ٢ / ٣٢٩ و ١٤ / ٢٤٩.

⁽٢) انظرا البصدر السائل ٢ / ٢٢٠

⁽٣) انظر، الميزان في نفسير القرآن: ٣١٩.

بحسب الحقيقة لا حادثاً ولا قديماً. نعم هو متصف بالحدوث بحدوث الأصوات التي هي معبوبة بعنوان الكلام والقرآب، وإن أريد به ما هي علم الله من معانبها الحقة كان فديماً بقدمه ورأى أن ما سماه حمهور المسلمين بالكلام النفسي فإنه يرجع إلى العلم الإنهي(١)

والذي دعاه لهذا القول أنه يرى أن المعاهيم والماهيات لا نتحقق إلا في ذهن الإنسان، أو ما قاربه حنساً من أبواع الحيوان، والله سنحانه أجل من أن يكون له دهن يدهن به المهاهيم والماهيات الاعتبارية مما لا ملاك لتحقيقه إلا الوهم، ولو كان كذلك لكان داته المقدسة محلاً للبركب، ومعرضاً لحدوث الحوادث، وكلامه محتملاً للصدق والكدب إلى غير ذلك من وجود القساد تعالى عنها وتقدس "أويلاحظ مما سنق أن الطباطبائي مناثر برأي القلاسمة إلى حدٍ كبير، حتى فيما اعترض به عليهم، فقد قاربهم عند رده على حمهور المسلمين باعتبار أن لكلام النفسي يرجع إلى صفة العلم، وهذا ما يراه الفلاسفة

وذكر ابن عشور بعد عرص لآراء في هذه الصفة أن ثنوت صفة الكلام لله تعالى هو مثل ثنوت صفة الإرادة، فكما أن معنى ثنوت صفة الإرادة لله تعالى أنه متى تعلق علمه بإيجاد شيء لم يكن موجوداً، أو بإعدام شيء كان موجوداً، أنه لا يحول دون تنفيذ دلك حائل ولا مانع، فكذلك شوت الكلام لله تعالى، معناه أنه كلما تعنق علمه بأنه يأمر أو ينهى أحداً، لم يحُلُ حائل دون إيجاد ما يبلع مراده إلى المأمورين أو المشهبين، فالكلام الذي ينطق به الوسون الكلام الذي ينطق به الوسون الكلام الذي

⁽١) انظر: المصدر السابق: ١٤ / ٢٤٩

⁽۲) انظر المصدر السابق ۲/ ۳۳۱

معتقد أن الله أراده وأراد من الناس العمل به، هو الصفة الأزلية القديمة (١٠).

ومهذا مكون قد وصلما إلى آحر الماب الأول والذي تحدثما فيه عن وجود الله تعالى، وأدله دلك الوحود، ثم تحدثها عن الصفات الإلهية عموماً، ثم الحترنا بعض الصفات السبية فتحدث عله، وكذلك بعض الصفات الثبوتية أو الإيجابية.

ويبدو مما سبق أن التعمق في انكلام عن ذاته تعالى وصفاته مطلب لا يُعالى، ولن يصل الإنسان بللك إلى شيء سوى الحيرة والتردد، ودلث واضح في كلام الفلاسفة الذين كانوا حريصين على الاستدلال بالبراهين العقليه في بحث هذه المسائل، ولا يقل عنهم حيرة وتردداً مَنْ اتبعهم في دلك سواء أكانوا من المفشرين أو غيرهم.

ومن أبسط ما يقال في الرد على كل أمن يحوض في مسائل الدات والصفات أن المخلوق لا يحيط نحالقه، وقد آعرف الفلاسفة وعيرهم على أن كنه ذاته تعالى لا تُعرَك، أقول. وكذلك صفاته لا يُعرَك كنهها، فكيف بعد هذا الاعتراف بالعجر لا نقف عند قوله تعالى ﴿ لا تُدَرِكُهُ الْأَبْقَتُ لُولُهُ مُعَالًى اللهِ عَلَى اللهِ اللهُ اللهُلهُ اللهُ ا

وإذا كان حدوث العالم و لعاية العاهرة فيه، يدلان على وجود الباري ـ سبحانه وبعالى ـ، فمانا عن هذا العالم نفسه، كيف بدأ حلقه، وكنف سينتهي وينبدل يخلق آخر، وما العلاقة الرابطة بن الموجودات، وهل وجود الشر فيه ينقص من تلك العباية والحكمة، هذه المسائل هي موضوع بحثنا في الباب التالي:

⁽١) أبظر, التحرير والشوير: ٢٥ / ١٤٨





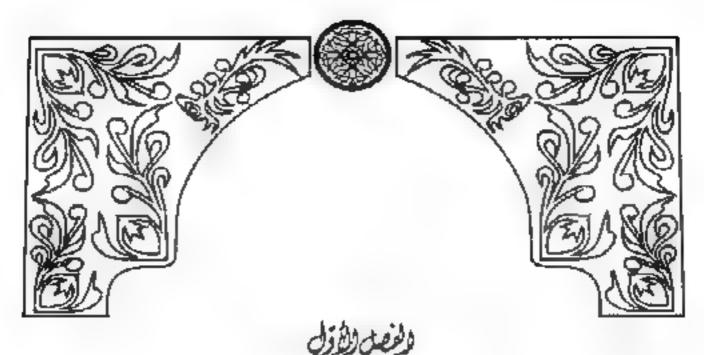


بجفهت

لقد اتضح لما في الباب الأول أن النظر والتفكر في العالم يعد وسيلة من الوسائل التي قد يصل الإنسان من خلالها إلى الإنمان بوجود إله خالق مدثر لهذا العالم وجاء هذا الناب متمماً ومكملاً للناب السابق، حيث سيبخث فيه عن معنى الخلق، وعن معنى العالم، وكيفية ترتيبه، وبدء حلقه ومنائه، وكذلك ستُنخث فيه الأدلة العقلة التي تئب تناهي الحوادث إلى الأول سنحانه وتعالى وهذه البسائل يجمعها فصل واحد، وهي تعد مسائل نظرية للمسائل التي ستُبخل في العصير الثاني، وهي مختارات من العالم، فاحترت المباحث التي كان أثرها العلميعي طاهراً لدى كشر من المفشرين، وهي الأفلاك والكواكب، ثم العرش والكرسي والملائكة، المفشرين، وهي الأفلاك والكواكب، ثم العرش والكرسي والملائكة، وتسمى هذه العوالم بالعالم العلوي. ثم خصص فصل ثالث لبحث مسألة السبية الكونية، ومسألة دحول الشر في نقصاء الإلهي

وحاء هذا الباب تحت عنوال (العالم)، وفيه ثلاثة فصول: الفصل الأول بعنوال خَلْق العالم وفنائه، وفيه أربعة مناحث المبحث الأول: التعريف بالخلق وبالعالم وترتيبه. المبحث الثاني، كيفية بدء خُلْق العالم، المبحث الثالث: أدلة حدوث العالم وبطلال لقدم، المبحث الرابع فناء العالم، والفصل الثاني بعنوان العالم العلوي، وفيه مبحثان: المبحث الأول: عالم الأفلاك والكواكب المبحث الثاني، العرش والكرسي والملائكة، والقصل الثالث: بعنوال السبية الكونية ودخول الشر في القضاء الإلهي، وفيه مبحثان: المبحث الثاني: دخول الشر في القضاء الإلهي، وفيه مبحثان: المبحث الأول. لسبية الكونية. المبحث الثاني: دخول الشر في القضاء الإلهي.





خَلْق العالَم وفنائه

المنحطية

التعريف بالخُلُق وبالعاَلَمَ وترتيبه

التعريف بالخُلُق:

الحَلْق لعة التعدير، وانتداع الشيء على مثال لم يُسْنَق إله، والخَلْق وَقَال فِي معنى المحلوق (١) ذكر الأصفه في أن الحَلْق أصله التقدير المستقيم، ويستعمل في إبداع الشيء من عير أصل ولا احتلاء، ويستعمل في إيجاد الشيء من الشيء، وليس الحَلْق الذي هو الإبدع إلا لمه تعالى، ولهذا قال الله تعالى في الفصل بيئه وسن عيره: ﴿ أَفَسَ بَعَثُقُ كُسَ لَا يَعْلُقُ أَمَلا تَنْكَرُونَ ﴾ السحل الله على الفصل بيئه وسن عيره: ﴿ أَفَسَ بَعَثُقُ كُسَ لَا يَعْلُقُ أَمَلا تَنْكَرُونَ ﴾ السحل الله عوال، كما كان لعيسى معليه السلام من حيث قال الله تعالى، ﴿ وَإِذْ غَنْقُ فَي بعض مِن الطّحوال، كما كان لعيسى معليه السلام من حيث قال الله تعالى، ﴿ وَإِذْ غَنْقُ مِنْ الْمِلِينِ كُهَيْمَةِ الطّهِ إِذْنِي فَتَعَمُّ فِيهَ فَتُكُونُ طَيْرًا بِإِذْلِيَّ إِللهُ المائدة: ١١٠].

⁽١) انظر ابن منظور " لسان العرب: مادة خنق

والخُلُق يستعمل في كافة الناس على وجهين أحلهما: في معنى التقدير، والثاني في الكدب بحو قوله تعالى ﴿وَمَعَلَقُونَ إِنَّكًا﴾ [المكبرت: ١٧] وإن قيل إن قوله تعالى ﴿ وَمَنَارُكَ اللهُ أَحْسَنُ الْفَلِمِينَ المؤمنون ١٤]، يدل على أنه يصح أن يوصف غيره بالحَنْق، قيل. إن ذلك معناه أحسن المقدّرين، أو يكون على تقدير ما كانوا يرعمون أن غير الله يبدع، فكأنه قيل. فهب أن ههنا مبدعين، فالمه أحسهم إيحاداً (١٠)

وقد عرف أبو الحسن العامري الحلق مأبه التقدير للشيء والتيسير
له (٢) وقال اس سببا «الحنق اسم مشترك، فبقال خلق لإفادة وجود كنف
كاب، ويقال حلق لإفادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف كاب، ويقال
حلق لهذا المعنى الثاني بعد أن يكول لم يتقدمه وجود ما بالقوة، ليلارم
المادة والصورة في الوجودة (٢) "وهذه المعالى التي أشار إلها اس سببا تعني
بحتصار إيحاد شيء من شيء، وليس من عدم، فالحلق إفادة وجود حاصل
عن المادة والصورة، أو إفادة وجود ما بالقوة ليكول وجوداً بالفعل، وقوله،
هما بالقوة الشارة إلى شيئية المعدوم

« تعريف المفشرين للخلق-

عرَّف جمهور المفسِّرين الخَلْق بأنه إيحاد المعدوم على تقدير واستوام على دلك باللغة واستوام على دلك باللغة

⁽١) العنو: المقردات في غريب لقرآن ١٦٣

 ⁽۲) انظر إنقاد النشر من الجبر والقدر ۲۹۶ ضمن كتاب أبو الحسن العامري وشمراته القدمهية: دراسة وتحفيق لدكتور سحنان حليمه مطبعة الجامعة الأردبية: ط1:
 ۱۹۸۸م

⁽٣) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(في حدود الأشباء ورسومها): ١٠١.

 ⁽³⁾ انظر القرطني الجامع لأحكام المران ١/ ٢٢١، والنسمي مدارك التنزيل =

والقرآن، وقد تقدم دكر بعص هذه الآيات التي حمل معاها على التقدير. ثم قال: وهذا قول حمهور المعترلة، وأما أصحاحا فقالوا: الخُلُق حقيقة في الإيجاد والإبداع والاختراع، ومن حججهم في دلت قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ حَيْرُ فَقَدَرُ نَقْيِرُ ﴾ العرقاد ١٦. قلو كان الخلق عارة عن التقدير لصاو تقدير الآية: وقد كل شيء فقد تقدير ، وهذا تكرار من غير فائدة، أما إذا حمل المعنى على الإيجاد لم يحصل التكرار، وانتظم الكلام (١١) ولم يوافق الراري منا ما أصحابه في هذا المعنى، وإنما وافق المعترلة، فرأى أن المخلق عمارة عن التقدير، وقال. وهو في حق لله مسحانه وتعالى عمارة عن علمه النافذ في جميع الكليات والمجرئيات، الواصل إلى جميع دوات الكائنات والممكنات (١٤ ولكنه عرف المخلول في مواضح أحرى بأنه الإيحاد والتكوين والاحراج من العدم إلى الوجود (١٢)

ولقائل أن يقول: ما العرق بين حمل الحلّق على التعدير كما ذهب الرازي في قوله الأول، وبين حمله على الإبجاد والتكوين كما ذهب جمهور المعسرين؟ أشار الرازي إلى العرق بين لمعنيين، حيث قال: اوقوله حَلَقَ إشارة إلى الماضي، علو حملنا قوله خَلَقَ على الإيجاد والإملاع لكان المعنى: أن كل ما في الأرض فهو تعلى قد أوجده في الزمان الماضي، وهو تعلى قد أوجده في الزمان الماضي، وهو تعلى قد أوجده في الزمان الماضي، وهو تعلى على التقدير حتى يصح

وحقائق التأويل: ١ / ١٦٦ والبيصاوي أنوار الشرمل وأسرار التأويل: ١ / ١٠٥،
 وأبو السعود (رشاد العقل السلم إلى مرايا الكتاب العزيز: ١ / ٥٩، والألوسي،
 روح المعاني (٤ / ٧٨، وابن عاشور، سحرير و لتوير: ١ / ٣٢٧.

 ⁽۱) انظر معاتيح العيب، ٢ / ١٠٢، وكتابه أسرار التنزيل وأنواز التأويل: ٢٥٨

 ⁽۲) انظر: مقاتیح الغیب ۱۲ / ۱۹۶

⁽٣) انظر المصلر السابق: ١٩ / ٢٣، و ٣٠ / ٦٦

الكلام، وهو أنه تعالى قدَّر في الماصي كل ما وجد الآن في الأرضُّ (1).

وهذه المسألة ترجع - فيما أرى - إلى صفة الحلق من هي صفة ذاتية للماري - سنحانه وتعالى - أم أنها صفة فعلية؟ فمَنْ قال: الحلّق صفة ذاتية قائمة بدات الله تعالى (٢٠) عرّفه بالتقدير ، والتقدير يرجع إلى العلم؛ فلو كان الحُلّق بمعنى الإيجاد والتكوين - وهو صفة داتية قديمة - للزم قدم المخلوق، وهذا باطل، ومن قال، الحُلّق صعة فعنية، عرّفه بالإيحاد والتكوين، ويمكن الجمع بين هذين الرأيين، فيقال - كما ذكر البيسانوري - أن الصفة قديمة والتعلق حادث (٢٠) إدل فالحلق يكون بمعنى التقدير، ويكون بمعنى الإيحاد والتكوين، وليس ذلك إلا لله تعالى، وإذا بسب الحلّق لعيره فيتُحمل على والمحورة ، فإنه لا خالق ولا منبع على الحقيقة إلا الله - سنحانه وتعالى وجدير بالذكر بعد هذا التعريف بمصعلح الحلّق الإثبارة إلى بعض المصطلحات ذات الدلالة على معنى الحلّق بقضه، أو قريب منه، لأن هذه المصطلحات دات الدلالة على معنى الحلّق بقضة ، أو قريب منه، لأن هذه المصطلحات منتهديا فيما بعد، فأذكر منها مصطلحي الإبداع والأمر

* أولاً: الإبداع:

الإبداع هو إنشاء صبعة بلا احتداء و قتداء، وإذا استُقْمِل في حق الله تعالى فهو إبجاد الشيء بعير كة، ولا ماذة، ولا رمان، ولا مكان، وليس دلك إلا لله _ سبحانه وتعالى _ (3) وقد عرَّف الكندي الإنداع بأنه إطهار الشيء عن ليس (6). يعني من لا شيء، أي: من العدم وهذا يخلاف ما رآه

⁽¹⁾ المصدر السابق: ٨ / ٦١

⁽Y) انظر، المصدر السابق، ١٤ / ١٣٠٠.

⁽٣) انظر: غرائب القرآن ورعائب الفرقان ٥ / ١١٢

 ⁽٤) انظر الراعب الأصمهامي ' لمعردات بي عريب القرآن ٤٩

 ⁽a) انظر رسائل الكندي الملسمية (في حدود الأشياء ورسومها) 170

الفارابي، حيث عرَّف الإبداع بأنه إدمته تعالى تأييس ما هو بداته، وهذا موافق لمذهبه في قدم العالم، فقوله عما هو بذاته، يعي: الماهيات التي هي ممكنة بذاتها، وهي عده غير محمولة (١٠).

وهرّف أبو الحسن العامري الإبدع بأنه «احتراع الشيء لا عن ما**دة،** ولا بزمان، وبه يتعلق وجود المادي، (⁽¹⁾.

وعرّف ابن سيد الإِنْدَاع مأمه تأسيس الشيء لا عن شيء، ولا بواسطة شيء (١). وبهذا يفرق ان سينا بن الخنّق والإنداع، فالخَلْق إيجاد شيء من شيء، والإبداع إيحاد شيء من لا شيء، وهذا ما أوضحه إخوان الصفا إذْ فالوا: قاعلم أن الحلّق هو إيجاد لشيء من شيء آحر، كما قال الله تعالى وَهُو مَلَقَكُم بِن ثُرَابِهِ (١)، وأما الإنفاع فهو إيجاد الشيء من لاشيء من لاشيء المرها (١)

وهذا التعريف للإنداع ـ وهو تأسيس الشيَّ الاعن شيء ـ لا يتعق مع ملحب ابن سيم وإحوان الصما وعيرهم مِمنَّ قال يُقدم العالم كما سنرى فيما نعد

وكدلك هرَّف بعض المفسّرين الإنداع بأنه تكوين الشيء من عير منتي مثال(١) وبهذا بجد أن الفرق بين الخُلْق و لإنداع لدى هؤلاء الفلاسمة

 ⁽١) انظر رسائل القارابي(الدحاوى القلية): ٤

 ⁽٣) التقرير لأوجه التقدير ' ٣٠٩ صمر كتاب أبو لحس العامري وشدرائه الفلسفية.
 دراسة وتحقيق الدكتور سحنان حليفة مصمة الجامعة الأردنية ط1 / ١٩٨٨م

⁽٣) الطر تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(في حدود الأشياء ورسومها) ١٠١٠.

 ⁽٤) سبورة الروم. الآية. ٣٠. والآية. ﴿ وَهِنْ بَايْبِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مَن ثُرَابٍ ثُمَّرَ هِذَا أَشُر نَشَيُّرُ
 تَشْيُرُونَ ﴾.

⁽٥) رسائل إخوان الصفا وحلان الوفاء ؟ / ٥٣

 ⁽٦) انظر الممانيج العيب ١٣٤ / ١٧٤ والبيدانوري عرائب القرآن ورعائب العرقادة:
 ٢ / ٣٤ والبيضاوي أنوار التنزيل وأسرار التأويل ١ / ٢١١، والألوسي، روح المعانى: ١ / ٣٦١.

والمفسرين، أن الأول من مادة سابقة، والناسي من عير سبق مادة أو مثال وبهذا يكون الإبداع أعم من لخَلْق؛ ولد، قال سبحانه وتعالى - ﴿ بَدِيعُ النَّمَوَتِ وَاللَّهُ وَلَا الرَّحْسَ ؟) ولم يقل: تَدّع الإنسان (٢)

وقد أشار الرازي إلى هذا المعنى عند تفسيره للآية الأولى، فقال. الوإنما ذكر السموات والأرض فقط، وثم يذكر ما فيهما؛ لأن حدوث ما هي السموات والأرض ليس على سنيل الإندع، أما حدوث ذات السموات والأرض ليس على سنيل الإندع، أما حدوث ذات السموات والأرض فقد كان على سيل الإبداع،

وهذه التعرقة عير دقيقة الأن الفرآن الكريم استعمل كلمه الحلق نفسها في سياق إسحاد السموات و لأرض، أي عي معنى الإنداع الذي أواده الراري، قال الله تعالى: ﴿ لَمُ عَلَّمَ اللهِ عَلَقَ النَّمَةِ اللهِ وَمَعَلَ اللهُ اللهُ عَالَى عَلَقَ النَّمَةِ اللهِ وَمَعَلَ اللهُ اللهُ عَالَى عَلَى اللهُ اللهُ عَالَى اللهُ اللهُ عَالَى اللهُ اللهُ عَالَى اللهُ اللهُ

وقد فرَّق بعض المصيرين من حلال نفسيرهم لهذه الأية بين الحلَّق والجعل، فقالوا أن الحلق فيه معنى التصمين والجعل، فقالوا أن الحلق فيه معنى لتقدير، والجعل فيه معنى التصمين والتصيير، كإنشاء شيء من شيء، وتصيير شيء شيئاً (٤).

ثانياً: الأمر:

ذكر القرآن الكريم لفظي الحلُّـق والأمر في آية واحدة فقال الله تعالى:

 ⁽١) سورة البقرة الآية ١١٧، والأية ﴿ نَدِيعُ الشَمَوْتِ وَالأَرْضُ وَإِذَا قَمَى أَدْيًا فَإِلَمًا يَكُولُ
 أَوْ كُن فَيْتَكُونُ ﴾.

⁽٢) - انظر: الجرجاني: التعريمات ٢١٠.

⁽٣) مفاتيح الغيب: ١٣٤ / ١٣٤

⁽٤) انظر، الزمجشري، الكشاف ٢ / ٣، والراري عماتيح العبب ١٢ / ١٥٩

﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ثَبَارُكَ آمَةُ رَبُّ أَلْمَالِمِينَ ﴾ [الأعراب ٥٤] وهذا يبدل على أن الأمر غير الخَلْق، فما هو الأمر؟

ذكر الأصعهاني في تعريفه للأمر أنه بمعنى الشأن، ومصدر أمرته إذا كلفته أن يفعل شيئاً. ويأتي سمعنى الإنداع، وعلى هذا حمل الحكماء قوله : ﴿ قُلُ الرُّرِحُ مِنْ أَسْرِ رَقِي الإنسراء ما. أي، من إبداعه، وقوله : ﴿ إِنْمَا أَمْرُهُم إِذَا أَرُدُ شَيْعًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [يس، ٨٦]. فيهنده إشارة إلى أَمْرُهُم إِذَا أَرُدُ شَيْعًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [يس، ٨٦]. فيهنده إشارة إلى إبداعه، وعلى ذلك قوله، ﴿ وَمَا أَمْرُهُا إِلَّا وَجِدَةً كَلَتْجِ بِالْبَعَيْمِ ﴾ [المسر ٥٠]. فمير عن سرعة إيحاده بأسرع ما يدركه وَهُمُ (١٠).

وقد أشار بعص الهلاسفة إلى «هرق بين الحلق والأمر، فالخلق ما يتعلق بالمحادة، والأمر ما يتعلق بالجراهر البسيطة، قال الفارابي: «أنت من جوهرين الأول: مُشَكِّل مُصَوَّر مُكَبِّف مِفْدَرُ مُتَحَرِّك ساكن مُتَحَيِّز مُنْقَسِم. والثاني. منائل للأول في هذه الصفات، عير مشارك له في حقيقة الداب، يناله العقل، ويعرض عنه الوهم، فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر؛ لأن ووحك من أمر ويك، ويدنك من حلق ريك (٢٠).

وقال إحوال الصفا وحلاد الوف التأكلي هو الأمور الجسمانية، والأمر هو الجواهر الروحانية، الأمر هو الجواهر الروحانية،

وقد ظهر أثر هذا الرأي عند بعص المعشرين، حيث رأوا أن كل ما كان جسماً أو حسمانياً عهو من عالم الحنى، وكن ما كان بريئاً عن الحجمية عهو من عالم الأمر(2) واستدلوا على هذه النفرقة بقوله تعالى: ﴿ أَلَا لَهُ الْمُأْلُقُ

⁽١) - انظر: المقردات في عريب القرآل . ٣٤

⁽۲) رسائل الفارايي (كتاب الفصوص): ٩.

 ⁽٣) رسائل إخوان الصفا وحلان الوفاء: ٣ / ٢٣٤

 ⁽٤) مطر، مقاتم الغبب ١٤ / ١٤٤ و نظر البيسانوري عرائب القرآن ورغائب =

وَّالْأَمْرُ ﴾ [الأعرب: ٥٤]. وسيأتي المزيد من التقصيل في تفسير هذه الآية عند تعريف العالَم.

وكعلك فرق الشير ري بين الحلق والأمر من حيث المعلق بالموجودات، فالأمر متعلق بكل ذي إدراك، والخلق بكل ذي تسخير(١).

وتكلم الطباطائي في هذه المسألة أيضاً، فرأى أن الخلق هو التقلير، واستمر ثانياً في عرف الذين وأهله في معنى الإيحاد أو الإنداع على غير مثال سابق وأما الأمر فيستعمل في معنى لشأن، ومصدراً بمعنى يقرب من بعث الإنسان فيره بحو ما يريده، وليس من النعيد أن يكون هذا هو الأصل في معنى النقظ، ثم يستعمل الأمر اسم مصدر بمعنى بتيجة الأمر وهو اللَّقُلم المستقر في حميع أفعال المأمود أبمنيسط على مطاهر حياته، فيبطيق في المحبة، أم يترسع فيا فيستعمل بمعنى الشأن في كل شيء، فأمر كل شيء هو الشأن الكتي يصبع له يُوجوده، يقال أمر العبد إلى مولاه، أي هو بدير حياته ومعاشه، وأمر الإنسان إلى ربه أي بيده تدبيره في حياته.

والحاصل أن الأمر هو الإيحاد سوء تعلق بدات الشيء، أو بعظام صفاته وأفعاله، فأمر ذوات الأشياء إلى الله، وأمر نظام وجودها إلى الله لأنها لا تملك لنفسها شيئاً ألبتة، والحلق هو الإيجاد عن تقدير، فقد اعتبر في معنى الخلق تقدير جهات وجود الشيء وتنظيمها، سوء كانت منمايزة منفصلاً بعصها عن بعض أم لاء بحلاف الأمر ولذا كان النخلق يقبل التدريج، كحلق السموات و الأرض في مئة أيام، بخلاف الأمر، كخلق

ت. الفردان ٧/ ٢٣٠، والميصاوي أمرار التمريل وأسرار التأويل ٣/ ٣٣٧، وأبو السعود، يرشاد العقل السبيم إلى مرايا لكتاب العربر ٥/ ١٩٢.

⁽١) امظر: تعسير القرآن الكريم ٢٠ / ٤٨

الأرواح. ولذلك ينسب إلى غيره الحدق، كما نسبه إلى عيسى - عليه السلام -. وأن الأمر بهذا المعنى فلم ينسبه إلى عيره، بل خصه بنفسه، وجعله بينه وبين ما يريد حدوثه وكينونته، كاثروح الذي يحيا به الحسد(١).

ثم قال: الفلخص أن الحلق والأمر يرجعان بالأخرة إلى معنى واحد، وإن كانا مختلفين للحسب الاعتبار، فإد الفرد كلُّ من الخلق والأمر صح أن يتعلق بكل شيء، كلُّ بالعناية الخاصة به، وإدا احتمعا كان الخلق أحرى بأن يتعلق بالدوات، لما أنها أوحدت بعد تقدير دواتها وآثارها، ويتعلق الأمر بآثارها والبطام الحاري فيها، بالتفاعل لمام بينها، لما أن الآثار هي التي قدرت للدوات، ولا وجه لتقدير المقدر، قافهم ذلك، (1).

وعقب الألوسي على ما رآه إهر إلاه المنتبيرون عقال إن إطلاق عالم الأمر على الكائل من غير تحصل من مادة وبوله من أصل، وإطلاق عالم الحلق على حلاقه، محص اصطلاح لا بعرف للعرب ولا يعرفونه، وهي الاستدلال عليه بقوله تعالى. ﴿ أَلَا نَهُ أَلَمْتُ وَالأَمْرُ ﴾ [الأعراب ٤٥]. ما لا يخمى على منصف ألى . ﴿ أَلَا نَهُ أَلَمْتُ وَالأَمْرُ ﴾ [الأعراب ٤٥]. ما لا يخمى على منصف ألى . فالألوسي يستكر بوظيف الآية الكريمة لهذا المعمى المصطلح عليه، فإن معنى الأمر أوسع من اقتصاره على عالم المجردات، وكأنه بهذا لا يستنكر أصل القول بعالم لأمر وعالم المخلق، وإنما استنكاره أن يُسْتَذَل عليه بالقرآن الكريم، فهو مجرد اصطلاح لم يكن معروفاً عند العرب وقت يزول القرآن الكريم،

وبعد هذا العرص لمعنى الخُنُو ومقارنته بيعض المصطلحات التي تدل

 ⁽١) انظر، الميزان مي تفسير القرآد: ٨ / ١٩٣

⁽۲) المصدر السابق: ٨ / ١٩٩

⁽٣) - انظر: روح المعاني، ٨ / ١٤٧.

على المعنى نفسه، كما رأى بعضهم، أو تدل عبى فروق دقيقة كما رأى آخرون، يُلاحظ بوع من التأثر بما قاله حمهور الفلاسفه، ويتمثل هذا التأثر بطريقة البحث العقلية من جالب، ومن حالب آخر يتمثل في تقسير الحُلُق والأمر، فقد أحد بعض المفسرين بما قاله جمهور الفلاسفة في تفرقتهم بين عالم الحَلُق وعالم الأمر، فالأول متعلق بالأمور الوسمانية، والثاني متعلق بالأمور الروحانية

» تعريف العالم ومراتبه:

العالم معناه الحلّق كلّه، وقبل هو ما احتواه بطن الفلك، ولا واحد للمالم من لفظه؛ لأن عالَماً جمع أشياء محتيفة، فإن خُعل عالَم اسماً لواحد منها صار جمعاً لأشياء متفقة، والجمع عالمُون، ولا يجمع شيء على فاعل بالواو والنون إلا هذا(١٠).

والعالم كما عرَّفه ابن سيما هو المحموع الأحسام الطبيعية النسيطة (٢٠). وحعلوا العالم على ثلاث مراتب ممرتبة الأولى، عالم العقل، والمرتبة الثانية عالم المصن، والمرتبة الثانية، عالم الطبيعة (٢٠) وزاد أبو البركات

⁽١) - انظر: ابن منظور: لساق العرب: مادة فلم

العص، وهذا التمريف لا يتمق مع رؤية لفلاسفة عن الفائم وتقسيمهم له، فالفائم لا العص، وهذا التمريف لا يتمق مع رؤية لفلاسفة عن الفائم وتقسيمهم له، فالفائم لا يعني مجموعة الأجسام وحدها، فهائ لعقول والنفوس، وهي جواهر سيطة، داخلة في معسى العائم كما ذكرو، ولو قدت العالم هو المجموع الأحسام الطبيعية والجواهر والجواهر البسيطة الكال تتعريف بهذا لشكل متسفاً مع مدهمهم؛ لأن الجواهر البسيطة لا توصف عدهم بالأجسام عليمية، كما أن الأجسام الطبيعية لا توصف بالبسيطة.

⁽٣) انظر المصادر السابق: ٩١، والسهروردي؛ هياكل اليور: ٢٧

البغدادي عالماً رابعاً، وهو حالم الربوبية الدي تكون رئبته فوق رئبة عالم العقل، ونسب هذا الرأي إلى أفلاطون (''). وشرح المراد من كل عالم فعال: فأما عالم الربوبية فهو عالم العلل و سبادىء الأول، وأما عالم العقل فهو عالم الدايات والمثل الأوليات، وأما عالم المس فهو الحامع بين ما يتسبب علمه من الموجود وبين ما يتسبب الموجود من علمه، وأما عالم الطبيعة فهو عالم المعلولات التي بجب عن المعقولات ("". وهذا تقسيم كلي للعالم، ويمكن تقسيمه قسمة ثمائية، فيقال: عالم الدُلُق وعالم الأمر، فالأول يختص بالأجسام، والثاني بالروحانيات ("".

وقد أشار الكندي إلى هذه التقسيم، حيث قسّم المعمولات إلى قسمين: مفعولات بتوسط، ومفغولات بعير توسط، وفاعل الكل هو الله تعالى، فهو علمة قريمة للمنفيل الأور،، وعلم بتوسط لما بعد المنفعل الأول، وعلم بتوسط لما بعد المنفعل الأول،

وكذِّلك جعل إحوان الصفا العالم على قسمين. الأول: عالم الطبيعة

⁽١) انظر، المعتبر في الحكمة: ٣/ ٣٠؛ و١٤٤

⁽٣) انظر: المصدر السابق: ٣ / ٣٠.

⁽٣) انظر، رسائل المفارايي العلسفية (كتاب معصوص) ٦، وأبو الحسر العامري، التقرير لأوجه التقدير ٢١٠، وابن سيما تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (الرسالة البيروزية)، ١٣٧، والعزالي معارج تقدس في مدارج معرفة النفس ١١، مطبعة السعادة بمصر ط١/ ١٣٤٦هـ/ ١٩٧٧م وصدر الدين القوبوي، إعجاز البيان في تأويل أم الفرآن ١٩٣٠

 ⁽²⁾ انظر وسائل الكندي العلسعية (العاعل الحق الأول النام والعاعل الناقص الدي بالمجار) ۱۸۳، وانظر محمد صالح لرركان فقر الدين الزاري وآراؤه الكلامية والعلسفية: ٣٣٩.

والثاني، عالم الأرواح. قالأول أُخدث على التدريح، والثاني أُخدِث دفعة واحدة، بلا رمان ولا مكان ولا هيومي دات كِيان^(١)

وجعل الفارابي مراتب لموحودت ستّاً الأولى. الموجود الدي لا سبب له. الثانية الأسباب الثوابي، أو العقول التسعة المهارقة الثالثة العقل القعال الرابعة السفس الحامسة الصورة. السادسة. المادة. والمراتب الثلاث الأولى ليست أحسام، ولا هي في أجسام، والمراتب الثلاث الأحرة هي في أجسام، وليست دواتها أحساماً

وكدلك جعل مراتب الأحسام سنة أجماس الأولى: النصيم السماوي والثاني الحيوان الباطق (الإنسان) والثالث الحيوان غير الناطق، والرابع: البات، والحامس الأجسام المعدنية، المادس الاسطقسات الأربعه (الماء والنار والتراب والهواء)(٢).

ورأى ابن سبب أن أول مراتب لموجودات بعد وجود الله ـ سبحانه وتعالى ـ هو عالم العقل، ثم عالم اسمى، ثم مراتب الأجرام السماوية، ثم بعدها يبتدئ وجود المادة القابلة لنصور الكائمة العاسدة، فتلس أول شيء صورة العناصر، ثم تتدرج يسير "يسير"، فيكون أول الوجود فيها أخس وأردل مرتبة من الذي يتلوه، فيكون أحس ما فيه المادة، ثم العناصر، ثم المركبات الجماديه، ثم الناميات، وبعده الحيو بات وأقصلها الإنسان ""

⁽١) الطرا رسائل إخوال الصما وحلان الوعاء ٣٠١ ٣٣١ (١)

 ⁽۲) انظر رسائل المارابي العلسمية (رساب السياسات المددية) ۲، و (رسالة في إثبات المقارفات) ۲، وانظر الدكتور حسن الشامعي الثيار بمشائي في بعدسمة الإصلامية: ٥٠، وتسمى العاصر الأربعة، وكذلك الأركان الأربعة أيضاً

 ⁽٣) انظر ابن سينا النجاة: ٤٩١، ونسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(الرسالة النيرورية)

هذا مجمل كلام حمهور الفلاسمة هي معنى العالم ومراتبه، فهل كان لرأيهم أثر فيما قاله المفسرون في معنى العالَم ومراتبه أيضاً؟ هذا ما نعرفه فيما يدي:

رأي المقسرين في معنى العالم ومراتبه:

العالم نفتح اللام، هو اسم حبح لا واحد له من لفظه، ولم يرد لفطه في القرآن الكريم إلا بصيغة الجمع (عانبين)، وحاء في أكثر المواضع مطباقة إلى الرب سبحانه وتعالى من كقوله تعالى، ﴿ الْحَكَمَدُ يَنَّهِ رَبِّ الْعَلَمُونَ الْعَالَمَ عَلَمُ وَالْحَلَدُ ثَالِمُ وَالْحَلَةُ وَالْحَلَةُ وَالْحَلَةُ وَالْحَلَةُ وَعَالَمَ وَالْحِلُ وَعَالَمَ الْعَالَمَ عَلَمَ وَالْحِلُ عَالَمَ، وكذلك سائر أجماس المحلق (أ). كعالم الأفلاك، وعالم العماصر، وعالم النبات، وعالم الحيوان (أ) في الله المناصر، وعالم النبات، وعالم الحيوان (أ) في المناصر،

وعرّف بعص المفسرين العالم بأنه كلّ ما سوى الله تعالى من الحواهر والأعراض ("") وواضح في هذا التعريف أثر الملسمة من حيث استعمال المصطلح الفلسفي، فالجوهر والعرض من المصطلحات الملسفية التي استعملها بعض المفسرين في تعسيرهم لآيات القرآن الكريم وقد توسع في استعمال هذه المصطلحات كلّ من سراري والتيسانوري، حيث ذكرا أن العالم هو كل موجود سوى الله تعالى، وهذا الموجود إما أن يكون متحيزاً، وإما أن يكون صفة للمتحير، وإما ألا يكون متحيراً ولا صفة للمتحير، فهذه أقسام ثلاثة:

⁽١) انظر: جامع البيان من تأويل آي الفرآن: ١ / ٦٢

 ⁽۲) تظر، أبو السعود إرشاد العقل لسنيم إلى مرايا الكات العريق 1 / ١٣.

 ⁽٣) انظر البيضاوي أنوار التنزيل وأسرار عاويل ١/ ٣٨، والشيراري: تفسير القرآن
 الكريم: ١/ ٢٠٢، والألوسي: روح المعاني ١ / ٨١

قالقسم الأول المتحيرات وهي إما أن تكون قائدة للقسمة، أو لا تكون، فإن كانت قائدة للقسمة عهي الأحسام، وإن لم تكن كذلك فهي الجواهر الفردة، أما الأحسام فإما أن تكون من الأحسام العلوية، أو من الأحسام السعلية، أما الأجسام العلوية فهي الأفلاك والكواكب، قالا. وقد ثلت بالشرع أشياء أحر سوى هدين تقسمين، مثل العرش والكرسي إلخ، وأما الأجسام السعلية فهي إما بسيطة أو مركة، أما البسيطة قهي العناصر الأربعة التراب والماء والهواء والدر، وأما الأحسام المركبة فهي النات والمعادن والحيوان

والقسم الثاني الصفات وهي ما تكون صعة للمتحيرات، أي الأعراض، قال الراري والمتكلمون دكروا ما يقرب من أربعين جساً من أجناس الأعراض

والقسم الثالث المفارقات وهي ما لا تكون متحيرة، ولا صفة للمتحير، ويشمل هذا القسم الأرواح، وهي إن سفلية، وإما عنوية، أن السفلية فهي إما حبرة، وهم صالحو الحن، وإما شريره حبيثة، وهم مردة الشياطين، وأما الأرواح العلوية فهي إما متعلقة بالأحسام، وهي الأرواح الفلكية، وإما عير متعلقة بالأحسام، وهي الأرواح الفلكية، وإما عير متعلقة بالأحسام، وهي الأرواح المطهرة المقدسة (۱).

ويلاحط في هذا التقسيم أثر لفنسفة، ليس من حيث استعمال المصطلح فحسب، بل من حيث تقسيم العادم إلى المراتب التي أشرت إليها عند جمهور الفلاسفة

ولكن الراري لم يوافق التلاسعة في أن العالَم هو هذه الأقسام الثلاثة

 ⁽۱) انظر مقاتيح العيب ۱ ، ۱٤ ، و ۳۳۳ و ليسانوري عوائب القوآل ورعائب الفرقان: ١ / ١٧٢

عقط؛ لأنه لم يقم دليل على أنه لا جسم إلا هذه الأقسام الثلاثة، ولأنه ثنت بالذليل أنه حصل حارج العالم حلاء لا نهاية له، وثبت بالذليل أن الله تعالى قادر على جميع الممكنات، فهو قادر على أن يحلق عوالم كثيرة، ودلائل الفلاسفة في إثبات أن العالم واحد دلائل ضعيعة ركبكة، مبية على مقدمات واهية (١)

وكذلك تكلم كلَّ من البيصاوي (")، وأبي السعود (")، والشيراري (أ)، عن ترتيب العالم وتدرجه في الحَلْق، فذكرا أنه ما سبحانه وتعالى معلى ترتيب قويم وتدمر حكم، فأندع الأفلاك، ثم زيبها بالكواكب، كما أشار إليه نقوله تعالى (وَنَفَسَهُنَّ سَبَعَ سَمَوْتِ فِي يَوْمَبُر (")، وهمد إلى إيحاد الأجرام السفلية، فحلق جسماً قابلاً للعنور المتعلقة والهيئات المختلفة، ثم فسمها نصور توعيه متضادة الاثار والأفعال، وأشار إليه نقوله ﴿ فَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِي يَوْمَبُنِ ﴾ أي ما في جهة السفل في يومين، ثم أنشأ أتواع المواليد الثلاثة (يتركيب موادعا أولاً وتصويرها ثانياً، كما قال تعالى بعد قوله خلق الأرض في يومين ﴿ وَرَحَلُ فِيَا رَوْبِينَ مِن فَوْقِهَا وَنَدُرَكُ فِيَا تعالى بعد قوله خلق الأرض في يومين ﴿ وَرَحَلُ فِيَا رَوْبِينَ مِن فَوْقِهَا وَنَدُرَكُ فِيَا تعالى بعد قوله خلق الأرض في يومين ﴿ وَرَحَلُ فِيَا رَوْبِينَ مِن فَوْقِهَا وَنَدُرُكُ فِيَا

⁽١) معاتيج العيب: ١١/ ١٤.

⁽٢) - انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٢ / ٢٨٥

⁽٣) انظر إرشاد العقل السلسم إلى مرايا الكتاب العرير ، ٣ / ٢٢٢.

⁽٤) انظر: تقسير القرآن الكريم: ٨/ ١٨٢

 ⁽٥) سبورة فصلت الآية: ١٣. الآية: ﴿ مُنْفَهَ هُنَ سَنَوْتٍ فِي يَوْمَيْهِ وَأَوْمَىٰ فِي كُلِ سَنَاءِ
 أَشَرُهُمُ وَرُبِّنَا السَّنَاةِ الثَّمَا بِمُسَهِينَ رُجِعَكُمُ دَالِقَ نَقْدِيرُ الْفَرِيرِ الْفَلِيمِ ﴾

 ⁽٦) سورة فصلت: الآية: ٩. الآية. ﴿ قُلْ أَيْتُكُمْ لَتَكُثْرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَتِي وَجَنْدِينَ لَهُمْ الدَّانَا ذَلِكَ رَبُّ الْمَائِدَ ﴾

 ⁽۷) المراه بالمواليد الثلاثة المعادن و لسات و لحيوان الطر: الرازي: معاتيح
 البيب ١١٨/١٤

وَقَدَّرَ فِيهَا أَفَوْتُهَا فِي أَرْبَعُةِ أَيَّامِ سَوَلَهُ لِلسَّهِينَ ﴾ [فصلت ١٠]. أي: مع الميومين الأوليس لقوله تعالى ﴿ ﴿ الَّذِى خَنَى السَّكُونِ وَ لَأَرْضَ وَمَا يَنْتَهُمَا فِي سِنَّةِ أَيَّامٍ ثُوَّ السَّنَوَىٰ عَلَى الْعَرْفِيِّ مَا لَكُمْ مِن دُوبِهِ. مِن وَيِزَ وَلا شَبِيعُ أَفَلا نَنْدُكُرُودَ ﴾ [السجد ٤].

نم لما تم له عالم الملك عمد إلى تدبيره، كالملك الجالس على عرشه لتدبير الممدكة، فدبر الأمر من السماء إلى الأرض، بتحريك الأفلاك، وتسيير الكواكب، وتكوير الليالي و لأباء، ثم صرح مما هو فدلكة التقرير ونتيجته فقال: ﴿ أَلَا لَهُ لَقُالَتُ وَالْأَنْمُ تَنَارَكَ لَتُهُ رَبُ الْمَالِينِ ﴾ الأمراف 10].

وقد طهر أثر الفلسفة أكثر عند بعض المفسرين لذى تفسيمهم للعالم الى قسمين. الأول. هالم الأمن، والثاني عالم المحلق (1) واستدلوا على هذه القسمة بقوله تعالى. ﴿ أَلَا لَهُ اَلْحَالُ وَ لَأَمْرُ ﴾ [الاعرف عام قال الراري ال كل ما سوى الله تعالى إما من عالم لحالو، أو من عالم الأمن أما الذي هو من عالم المحلق فكن ما كان جسماً أو حسمانياً، وأم الذي من عالم الأمر فكل ما كان بريتاً عن الحسمية (1)

ودكر في موضع احر ما يشير إلى هذا النقسيم أيصاً، إد قال. حعل الله مسحانه وتعالى .. تكوين الأشياء على قسمين منها ما يكون بعير واصطة، وهي عالم السموات والروحانيات، ومنها ما يكون بواسطة، وهو عالم العناصر والعالم الأسفل^(۳) وهذا قريب من كلام الكندي الذي مز دكره، حيث جعل المفعولات على قسمين مفعولات بتوسط، ومفعولات بغير توسط

⁽۱) انظر النيسابوري عرائب اعترال ورعائب لفرقال ۱۷/ ۲۳۰ والبيضاوي أنوار التثريل وأسرار التأويل ۳/ ۳۲۲، و نو انسعود إرشاد العقل السديم إلى مرايا الكتاب العرير ۱۹۲، وإسماعيل حقي روح البيان ۱۷٦/۲

⁽۲) انظر: مفاتيح العيب: ١٤٤ / ١٢٤.

⁽٣) انظر المصدر السابق: ٢٦ / ٢٥٩

وذكر الرازي عن جمهور العلاسمة أن الممكنات التي يوجدها الله تعالى تكون على قسمين:

أحدهما أمور لها أجزاه ملتئمة، كالإسان، والحيوان، والأجسام النائية، والمعدنية، وكذلك الأركان الأربعة، والسموات، وسائر الأجسام، فهذه توحد أحراؤها أولاً، ثم يوحد فلها التركيب والالتئام بعينها، وفي هذه الأشياء تقديرات، نظراً إلى الأحراء ولتركيب والأعراض.

وثانيهما أمور ليس لها أحزاه ومعاصل ومقادير امتدادية، وهي الأرواح الشريعة المنورة للأجسام، فهذه وحودها واحد، ليس يوحد أولاً أحراء، وثانياً تتحقق تلك الأجراء، إذا عرفت هذا قانوا: الأجسام حلقية قدرية، والأرواح إنداعية أمرية، فالحلق في الأجسام! والأمراني/الأرواح.

وقد صرّح الشيراري في تقسيمه لمراتب الموحودات بأبه أخذ بما عاله اس سيدا في دلك (٢). قدكر أن أشرف الموحود ت الواقعة بعد مرتبة الواحد المحق الأول، هو عالم العقل والملائكة المقريس، وفي ثالث المراتب وجود العالم النفسي من لذن بعس العلك الأعظم إلى النفوس المتعلقة بالأبدان المشرية، وفي رابع المراتب عالم العبيعة، ويشتمل على قوى سارية في الأجرام ملابسة للمادة، تفعل فيها الحركات و لسكونات الدائية، وهي دائمة التجدد والزوال وفي حامس المراتب وحود العالم الجسماني المنقسم إلى أثيري وعصري (٢).

 ⁽۱) انظر المصدر السابق ۲۹ / ۷۵، و لسمایوری عرائب القرآن ورعائب العرفاد المام ۱۰۹ میلید.

 ⁽٣) انظر تميير نقرأن الكويم ٢٠/٤٤، وراجع اس سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(الرسائة البرورية): ١٣٥.

⁽٣) النظر: تفسير القرآن الكريم: ٢ / ٤٩

وبعد هذا الترتيب قال: أإذا كانت الموحودات بالقسمة الكلية إما روحانية وإما جسمانية، فالنسبة الكنية للمبدأ الحق إليها أنه الدي له الخلق والأمر، فالأمر متعلق بكل دي إدراك، والخبق بكل دي تسحيراا(١)

ودكر الطاطبائي أن العوالم ثلاثة: عالم الطبيعة وعالم المثال وهالم المقل، فعالم الطبيعة هو العالم الذي نعبش فيه، والأشياء الموجودة فيه صور مادية تجري على نظام الحركة والسكون وانتعير والنبدل. وهالم المثال هو فرق عالم العليعة وحوداً، وفيه صور الأشياء بلا مادة، منها تنزل حوادث الطبيعة وإليها تعود، وله مقام العلية رئيسة السبية لحوادث عالم الطبيعة. وهالم العقل هو فوق عالم المثال وحوداً، وفيه حقائق الأشياء وكلياتها من غير مادة طبيعية ولا صورة، وله شبية السبية لما في عالم المثال (٢) وهذا هو عين ما قاله العلاسعة، كما سنى تبائه،

وبعد هذا التعريف يمعنى الخُلْق والعَالَم وترتيبه، باقش الفلاسفة وكثير من المفشرين كيفية بدء حتى العالم، وهذا هو موضوع المنحث التالي

المبحث الناني

كيفية بدء خُلْق العالم

بداية أعرض رأي فلاسفة الإسلام في هذه المسألة من خلال نظرية الفيص، ناعتبار أنها بطرية تعسر بداية صدور الحلق عن الباري ـ عز وجل ـ، هذه النظرية التي يرجع أصلها إلى أصوطين (الشيخ اليوناني)، وقد تأثر مها على وجه الخصوص كلُّ من الدرابي و بن سيالا)

⁽١) المصدر السابق: ٢ / ٨٨.

⁽۲) انظر: الميران في تعسير القرآن: ۱۱ / ۲۷۳

 ⁽٣) انظر الدكتور يحيى هويدي محاصرات في الفلسفة الإسلامية ١٥٤ مكتبة =

وتتلخص هذه النظرية كما رأى ، نفرابي مأن أول العبدهات عن الباري عن وحل _ هو العقل الأول، ولهذا العقل حهتان حهة إمكان، وجهة وجوب، فهو بذانه ممكن الوجود، وسلاول واحب الوجود، فبلزم هنه من حيث إنه واجب الوحود عاقل للأول، وحود عقل ثاب، ويلزم من حيث هو ممكن الوجود، عاقل لذاته، الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي نفسه، ويوجد عن هذا العقل الثاني عقل وفلك آحر وهكذا إلى أن ينتهي إلى آخر المعقول، حيث لا يسمر ترتيب العقول والأهلاك إلى ما لا تهابة، ويرى المعقول، حيث لا يسمر ترتيب العقول والأهلاك إلى ما لا تهابة، إلى أن تنتهي إلى على طريق الجملة، إلى أن السابق له، ويصدر عنه الاصطفات من حهة تعقله للعقل السابق له، ويصدر عنه الاصطفات من حهة تعقله لداته (١٠). وقد حدد مي موضع آجر عدد العقول، فذكر أنها بنتهي إلى العقل الحادي عشر (٢)

وتبعه في القول بالفيض الله سيد، بيد أنه يحتلف عنه في أب للعقل ثلاثة تعقلات: الأولى: أن يعقل السابق عليه أو مَنْ فوقه، فيفيض عنه عقل آخر الثاني؛ أن يعقل ذاته واجلة بالأول بعالى فيفيض عنه نفس، وهي جوهر روحاني كالعقل، إلا أنها دونه في الترثيب الثالث؛ أن يعقل كونه

النهصة المصرية بالقاهرة. ط1 ١٩٦٦م، و مدكتور محمود قاسم القيلسوف المفترى عليه ابن رشد ١٣٦، والدكتور حسن الشافعي التبار المشالي في العلسعة الإسلامية ٩٣٠، والدكتور حسان حالد أصوطين رائد الوحدانية ومنهل الفلاسمة العرب: ٧

⁽١) انظر: رسائل العارابي(الدعاوى القلبه) ٤، و لثمرة المرصية(عيود المسائل) ٥٩. وانظر، السهروردي هياكل النور ٢٦، وكتاب المشارع والمطارحات(ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية): ٤٤٩ وما يعلجا.

⁽٢) انظر: آراء أهل المدينة العاضله ١٩٠

ممكناً للدته فيقيص عنه جوهر جسماني، هو انفلك الأقصى وهكدا إلى العقل العاشر الذي يصدر عنه ما تحت فنك لقمر، أي العالم السقلي أو عالم العناصر(١)

وأرى أن هماك توافقاً هي النتيجة بين الماراني والل سيد، فالمارابي وإن كان يرى أن للعقل تعقلين لا ثلاثاً، لكنه يرى أن نتعقل المعقل لذاته يصدر عنه الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي نفسه، أي الجوهر الجسماني والجوهر الروحاني كما قال ابن سيئا.

وحاول ابن سيبا أن يقرب هذه المطرية إلى الشريعة، فاستدل سعص الأحاديث السوية، حيث قال والشرع الحق قد ورد بتقرير دلك، فإنه عليه الصلاة والسلام قال (أول ما خلق الله العقل)(٢). وقال. (أول ما حلق الله

⁽١) انتفر رسانه في معرفه النفس الناطقة وأحوالها (صبي أحر ل العس) ١٨٩.

القلم)(١). فالأول إشارة إلى دوام الخلق، والثاني إشارة إلى دوام الأمر. فالأول عقل، ثم نفس، ثم جرم السماء، ثم مواد العناصر الأربعة نصورها، وموادها مشتركة وصورها مختلفة(٢).

هذه حلاصة نظرية الفيض عي كيمية صدور العالم عن الميدأ الأول الحق ـ سنحانه وتعالى ـ، وقد اعترض عليها إحوانهم من الفلاسفة أنفسهم، كأبي البركات البعدادي واس رشد، فصلاً عن العرالي الذي وجه لها التقادات شديدة. فأما الغزالي فقد رأى أنه اللزم من هذا . يعني صدور الواحد عن واحد أن لا يكون في العالم شيء واحد مركب من أفراد، مل تكون الموجودات كلها أحادأء وكن واحد معلول لواحد آحر فوقه، وهلة لأخر تحنه، إلى أن ينتهي إلى معلول لا معنول له، كما تنتهي في جهة التصاعد إلى علم لا علم لها، قإن الجسم عندهم هركب من صورة وهيولي، وقد صارا باجتماعهما شيئاً واحداً، والإنسان مركب من جسم ونفس، وليس وجود أحدهما من الآخر، بل وجودهما حميماً من علة أحرى، والفلك عبدهم كذلك، فإنه حرم ذو نفس، لم تحدث النمس بالجرم، ولا الجرم بالتقس، بل كلاهما صادرات من علة سواهما ا فكيف وجدت هده المركبات، أمن علة واحدة؟ فينظل قولهم: لا يصدر عن الواحد إلا واحد، أو من عله مركبة؟ فيتوجه السؤال في تركيب العلة، إلى أن ينتقي بالضرورة

⁽۱) أحرج الترمدي هذا الحديث عن هادة س الصامت بلعظ (إِنَّ أَوَّلَ مَا حَلَقُ الله الْفَلْمَ فَقَالَ نَهُ اكْلَبُ فَجُرى بِما هُوْ كَثِنَّ إِلَى الأَبْدِ). قال الترمذي: هَذَا حَديثُ حُسَنُ صحيح عربتٌ وَبِيهِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ. راجع: كتاب تفسير القرآن عن رسول الله: باب ومن سورة ن وانقلم راجع: سس الترمدي: تحقيق أحمد محمد شاكر دار إحياء التراث العربي بيروت: د/ط: د/ت.

⁽٢) اطر: الرسالة العرشية: ١٥

مركب بسيط، فإن المندأ نسيط، والآخر تركيب، ولا يتصور دلك إلا بالالتقاء، وحيث يقع التقء ينظل قولهم: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحداله(١)

وخلاصة رأيه الدي انتهى إليه أن المحث عن كيفية صدور الفعل من الله مسحانه وتعالى ما الرادة فصول وصمع في غير مطمع، والدن طمعوا في طلب ذلك رجع حاصل نظرهم إلى أن المعلول الأول من حيث إنه ممكن الوجود صدر منه فلك، ومن حيث إنه يعقل نفسه صدر منه نفس الفلك، وهذه حماقة فليتقبل منادى هذه الأمور من الأسياء معليهم السلام ما إذ العقل ليس يحيلها، وليترك المحث عن الكيفية والكمية والمناهنة، فليس ذلك مما تتسع له القوى الشرية (٢)

وأما أبو البركات البغدادي قده أن عرص لرأيهم عرصاً وافياً، أحذ يصحح نظريتهم، حيث لم يو فقهم في ترتيبهم للعقول والأفلاك كما دكروا، وإنما وافقهم في أن الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد إلا واحد، قال فهذا حق في نفسه، وليس يلزم منه إنتاج ما أنتجوا، ولا يُبتني عليه ما بنوا، حيث يقال لهم، ليم لا يقال: إنه تعالى جاد فأوجد، وأوجد فحاد، علم فخلق، وخلق فعلم، فلم يقبصر إيجاد، على موجود واحد، بل أوجد نذاته عن ذاته نغير سبب ثاني موجود الأول يعكى أن يصدره له، وإما من جهة إيجاده موجوداً آخر، وذلك الموجود الأول يعكى أن يصدر عنه أشياء بعسب ما يتصور ويشاء من تصوره ـ سبحانه وتعالى ـ، مثل الواحد منا فيما بغدر عليه، حيث يريد دناء بيت ليستثر نه، فيتحذ من أجله نقشاً ورينة وفرشاً،

انظر ثهافت الفلاسفة: \$31.

⁽٢) انظر: المصدر السابق: ١٥٣

وكذلك يقتني فرساً، ولفرسه مركباً وريعة، فهو المتخد لها، لكن للفرس، وإيجاده إياها للفرس، لأجل نفسه حتى يكون فرسه حسماً، كذلك يخلق الله تعالى الموجودات، فتوجد عنه وعم عنه، و لذي عنه منه ولأجلم، ومنه لأجل ما عنه (1).

وأما ابن رشد عقد رأى أن قولهم إن لفاعل الأول لا يصدر عنه إلا واحد، يناقض قولهم إن الذي صدر عن الفاعل الأول ـ وهو العقل الأول ـ فيه كثرة؛ لأنه يلزم نناه عنى قولهم لا يصدر عن الواحد إلا واحد أن لا يصد عن العقل الأول إلا واحد أيضاً ، إلا أن يقولوا إن الكثرة التي في العقل الأول كل واحد منها أول، بيد أن جذا لا بد أن يؤدي بهم إلى القول بأن الأوائل كثيرة (٢)

ومن الملاحظ أن هذه الإنبقاءات تستى عبد بقطة واحدة، كانت هي المأحد الأول والأهم على أصحاب بصرية المبيض، وهي أن الواحد الأول وهو الله يسبحانه وتعالى لا يصدر عنه إلا واحد، وهو العقل الأول، وأما الكثرة فقد صدرت عن العقل الأول. علم يواهق لغرائي ولا أبو البركات ولا ابن رشد على هذا القول، لأنه لا مانع عندهم أن تصدر الكثرة عن الباري سبحانه وتعالى له قال العرالي. فإنه ليس يعرف استحالة صدور الاثنين من واحد، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين، وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر، وما المامع من أن يقال المدأ الأول عالم مريد قادر، يضعل ما يشاه، ويحكم ما يريد، يحدق المحتلفات

⁽١) - الطراء المعتبر في المحكمة: ٣ / ١٩٦٠.

 ⁽۲) انظر، تهاقت التهاقت، ۱ / ۳۰۱، و نظر الدكتور محمد عاطف العراقي المبهج
 المقدي في فلسعة اس رشد٬ ۲۲۰، و لدكتور حسس الشافعي٬ التيار المشائي في
 القدمة الإسلامية: ۱۹۱.

والمتجانسات، كما يريد وعلى ما يريد، فاستحالة هذا لا تعرف نصرورة ولا نظر، وقد ورد به الأنبياء المؤيدون بالمعجرات، فيجب قوله؛(١)

ورأى بعض البحثير أن القول بهده البطرية يدرم مه أن العالم قديم؛ لأنه لما كان الله تعالى قديماً، وهو جواد لا يتخلف جوده، فمن الواجب أن يكون الفيض قديماً، وإلا لاقترن القديم بحادث، مما لا يتفق مع الأصول والقواعد التي يسلم بها فلاسفة المسلمين(٢).

فحلاصة هذه النظرية كما ذكر 'حد الناحثين أن ما يصدر عن الدات على ما وصفوا فهو مثل الدات، إلهي بحميع الصفات الإلهنة، وليس كمثنه شيء، وكان يصدق قولهم لو كان لله قاعلاً بالطبع؛ لأن كل ما يصدر بالطبع فهو شيه بالفاعل لصرورة طبيعة الفاعل، ولكن الله يمعل بالإرادة، فعلى أي وحه فلنا هذه النظرية وحدياها علمقة لا تفسر صدور الموجودات، بل لا تقسر تعسها(").

هدا ما قالوه هن وجود أول لعالم، وهو عالم العقول والنقوس والأفلاك، وأما قيما يتعلق بوجود عالم الأحسام، فقد رأوا أن موادها مشتركة وصورها مختلفة، فتتكون هذه الأجسام من المادة والتي هي الهيولي، ومن الصورة: قول الفاربي عن المادة والصورة: قوكل واحد

⁽١) تهافت العلاسفة ١٥٣

 ⁽۲) الدكتور محمود قاسم الهيلسوف المعترى عليه اللي رشد ۱۳۱، والطر محمد
 صالح الرركان فحر الدين الراري وآرازه بكلامية والفلسقية ۳۳۸

⁽٣) انظر " يوسف كرم: الطبيعة وما معد الطبيعة: ١٦٩

⁽٤) انظر أبو الحسن العامري، التقرير لأوجه التقدير ٢٠٩، وابن سيما المجاة دائرة وابن رشد مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد: ط1 / ١٣٦٦هـ / ١٩٤٧م

من هذه قوامه من شيئين: أحدهما منرلته منزلة خشب السرير، والآخر: منزلته منزلة حلقة السرير عما منرلته منزلة الحشب هو المادة والهيولي، وما منزلته خلقته فهو الصورة والهيئة الله متصادة، وكل واحد منها يمكن أن يوجد الصور فقال: الوصور هذه الأحسام متصادة، وكل واحد منها يمكن أن يوجد وأن لا يوجد، ومادة كل واحد منها قابلة لصورته ولصدها، وممكة أن توجد فيه صورة الشيء وأن لا توحد، من يمكن أن تكون موجودة في هير تلك الصورة. والاسطقسات أربع وصورها منضادة، ومادة كل واحدة منها قابلة لصورة دلك الاسطقس ولصدها، ومادة كل واحدة منها قابلة وهي مادة لها ولسائر الأجسام الأخر التي تحت الأحسام السماوية (٢٠)

وتكلم إخوان الصفاعن كيفية وجود العالم، فلكروا أن الأمور الطبعية أخيثَتْ على تدريع مع مرّ الدهور و لأرمان، فقد أتى على الهيولى دهر طويل إلى أن تمحضت وتميّرت، وقَست الأشكال الفلكية التُحريّة الشفافة، وتَرخّب بعضها في حوف بعض، وإلى أن استدارت أجرام الكواكب النيّرة ورُخِرَت مراكرها، وإلى أن تميرت الأركان الأربعة وترنت مراتبها واستللوا على ذلك بقوله تعالى. ﴿ اللّذِي حَنقَ الشَّمُونِ وَلا أَرْضَ وَمَا بَسَهُما فِي سِئّةِ أَيّامِ ﴾ [السجده. ٤]. فأما الأمور الروحانية فحدوثها دفعة واحدة علا زمان ولا مكان ولا هيولى دات كِيان، بل بقوله: ﴿ حَثْن فَيَكُونُ ﴾ وكما قال الله تعالى ولا هيولى دات كِيان، بل بقوله: ﴿ حَثْن فَيَكُونُ ﴾ وكما قال الله تعالى ﴿ وَمَا أَنْرُمَا إِلّا وَيُمِدُدُ كُلّيْجِ بِالْفَهْرِ ﴾ [نفير ١٥]

وعائمُ الأرواح مُتقدِّم الوجود على عالم الأفلاك بالدهور الطُّوال التي لا نهاية لها - والأركان الأربعة مُتعدِّمة الوجود على مولَّدانها بالأيام والشهور

⁽١) آراء أهل المدينة العاصلة: ٢٠.

⁽٢) المصدر السابق: ٢١

والسنين، كما أن الأفلاك مُنقدِّمة الرحود على الأركاب بالأزمان والأدوار، والسنين، كما أن الأفلاك مُنقدِّمة الرحود على عالم الأملاك بالدهور الظوال التي لا نهاية لها، والدري ـ مسحانه وتعالى ـ منقفِّم الوحود على الكل كتقدم الواحد على العدد.

ثم قالوا وقد أتى على النعس دهر طويل قبل تعلقها بالجسم ذي الأمعاد، وكانت هي في عالمه الروحاي مقبلة على علتها العقل الفعال تقبل مه الفيض، وكان الجسم فارعاً قبل دلك من الأشكال والصور والنقوش، فأقبلت النعس على الهيولي تميز الكثيف من اللطيف وتعيقن عليه الفضائل والحيرات، فلما رأى الباري تعالى دنك منها مكنها من الجسم وهيأه لها، فخلق من ذلك الحسم عالم الأعلاك وأصباق السموات، وركّب الأفلاك فخلق من ذلك الحسم عالم الأعلاك وأصباق السموات، وركّب الأفلاك معملها في جوف بعض، وركّر ألكواكب أن اكرها، ورتب الأركان مراتبها على أحسن النّظام والتربيب تعهله أدي كان شيب كون العالم أعني عالم على أحسن النّظام والتربيب تعهله أدي كان شيب كون العالم أعني عالم على أحسن النّظام والتربيب تعهله أدي كان شيب كون العالم أعني عالم على أحسام بعد أن لم يكن ال

وأكتفي بهذا العرص الموجر لرأي العلاسفة، دون الحوض في تفاصيل مذاهبهم والردود عليها، فهد يُنخت في محل آخر، لأن المراد هذا هو ما يراه المفسرون في شأن بدء خُنق العائم من حلال فنولهم أو ردهم لما رآه الفلاسفة:

* رأي المفشرين في كيفية بدء خلِّق العالَم:

وأبدأ سياد رأي مَنْ أراه قد تأثر إلى حدَّ كبير منظرية الفيص وهو الشيرازي، حيث رأى أن أول ما صدر عن الحق _ سنحانه وتعالى _ العقل الأول (٢٠). فقد أبدع الله تعالى عقلاً قدسياً مع ما يتلوه في الشرف من العقول

⁽¹⁾ الطر: رسائل إخوان العبقة وخلان الوطاء. ٣ / ٣٣٤

⁽۲) انظر، تعسير القرآن الكريم: ٤ / ١٤ ـ ١٨

القدسية، ثم أبدع بمساً كلياً متعلقة بملك مع سائر النموس الملكية التي دونها في الشرف، ثم الصور النوعية وقوها وكسمياتها، ثم الصور الجرمية والهيولات الفلكية والعنصرية(١)

ورأى أن الموجودات الممكنة الصادرة عن الحق مسحانه وتعالى مكون على سلسلتين سلسلة الصدور، وسلسنة الرحوع، فأول ما صدر عن الحق العقل الأول، ثم النفس الكلية المجردة لمدركة للحقائق الكلية بالدات وللجزئيات بالآلات، ثم النفس الحيالية المجردة عن الأجسام لا عن الأجرام، ثم النفس المنظمة المدركة للجزئيات بدائها المثالية، ثم قواها المنطمة، ثم النفوس البائية، ثم الجواهر المعدنية، ثم الصور العصرية، ثم الهيولي التي منها يتصاعد الوجود وأو وأم المورة تترتب ترتباً ذاتياً وحوياً من الأدنى إلى الأعلى، فالوجود الذي يتصاعد عي الشرف بطهر أولاً في المعدن، ثم في الحيوان، ثم في الإسان، والصور الإنسانية آخر المعاني الحسمانية وأول المعاني الروحية (**) وهذا الترتيب في صدور الأشياء عن الباري مسجانة وتعالى مسبق أن ذكرة بعض العلاسفة (***)

ورأى أن العقل الأول هو الحقيقة المحملية، فدوره هو أول الجواهر والعقول، وقائد سلسلة العنة والمعلول، وواسطة فيض الحق في الوجود (3). ونقل عن ابن عربي ما يعبد هذا المعنى، حيث قال في وصف

⁽١) انظر ۱ المصدر الساش ۸ / ۹۲

 ⁽۲) انظر: تفسير القرآن الكريم. ٤ / ٦٤ - ٦٨.

 ⁽٣) انظر. انن ب النجاة ٤٩٠، وتسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (الرسالة البروزية) ١٣٥٠.

 ⁽٤) انظر: تأسير القرآن الكريم 4 / ٧٠

النبي ﷺ: "فهو الإنسان الحادث الأرلي، والنشء الدائم الأندي، والكلمة العاصلة الجامعة،(١)

فعقب الشيراري بقوله إن غرص الشيخ هو الذي أرادته الحكماء من قولهم: «العلة الغائية متقدمة بحسب الوجود العقلي على ما هي علة له، ومتأخرة عن وحوده بحسب الحارح»، وقد ثبت عدهم أن العقول الفعالة لها جهة العاعلية للأشياء الكائة، ولها جهة العائية، فإذا كانت الحقيقة المحمدية متحدة مع العقل الأول، فيلزم أن تكون أرلية وأبدية من حيث حقيقته الروحانية المحردة، حادثة من حيث بشريته، أما أرئيتها فناعتبار مندئيتها للأشياء بحسب صورتها العنمية الثابتة في علم الله تعالى، وأما أبديتها فلكونها الثمرة العصوى لوجود الحلائق، ويعني بالجملة الأحيرة، الارتقاء بحو الكمال المنمثل في الحقيقة المحمدية (٢)

⁽١) راجع: ابن فرين: فصوص الحكم ١٠٥٠,

⁽٣) انظر: تعسير القرآن الكريم: ٥ / ١٣٣

⁽٣) انظر: تفسير القرآن الكريم ٥ / ٤٢٣

من الحضرة الإلهبة على جواهر الومائط، وأون المأذوبين للشفاعة هو العقل الأولى، ثم البصل الكلية الأولية، ثم الأقرب فالأقرب من العقول والنعوس الكلية بعد العقل الأولى والنعس الأولى (١).

وقد أشار إلى هذا المعنى عبد تفسيره لقوله تعالى. ﴿ أَنَّهُ لُورُ اَلْسُمُونِ الْمُولِةِ مَنْلُ وُرِهِ. كَيْتُكُورْ فِيهَا مِصْبَاعٌ الْمِصْبَاعُ فِي رَبِّحَةٌ الرَّبَاعِةُ كَأَنَهَا كُونَكُ دُرِيَةً بِهُونَ مَنْلُ وُرِهِ. كَيْتُكُورْ فِيهَا مِصْبَاعٌ الْمِصْبَاعُ فِي رَبِّحَةٌ الرَّبَاعِةُ كَأَنَهَا يُحْوَقُ اللّه مَنْسَبَهُ سَارُةً فِي صَبِيبُ اللّهُ الْأَمْثَلُ النَّامِنُ وَلَقَةً بِهُلِ شَقَعُ عَلَى فُورٍ جَهْرِي اللّهُ لِلْوَرِهِ مِن يَشَدَّهُ وَيَصِيبُ اللّهُ الْأَمْثَلُ النَّامِنُ وَلَقَةً بِهُلِ شَقِع عَلَيهِ اللّهُ اللّهِ وَلَا عَلَيْهُ اللّهِ عَلَى مُواتِ الوجود وتسلسلها، عَلِيثٌ فَا الله الله الرّبَومَةُ إِنسَارة إلى مجموع عالم الأجسام، وريتها قوة الوجود منها أن الشجرة الزيتومة إنسارية فيه، والمشكاة الهيولي الكلية، والمصباح النفس الكلية، ونوره العقل الكلي (٢٠)،

وهده التأويلات لا ميزان لها ولا صابط عضلاً عن محالفتها للكتاب والسنة، فهي تأويلات دوقية يقول فيها مَنْ يقول ما يقول، فالشيرازي نصه المحتدفين تأويلاته في معردات هذه لآبة، فكيف إدا تعدد الأشتحاص والمشاوب وحلاصة الأمر أن الشيراري يرى أن أول بدء التُعلَّق كان العقل الأول، وهذا ما قاله أصحاب مغرية لعيص، بل زاد عليهم القول فرأى أن المحقيقة المحمدية هي العقل الأول، متأثراً بهد باس عربي وأصحابه

وقد ذكر الألوسي عن سادته الصوفية كلاماً عجيباً، يكاد ينهق مع ما ذكره الشيراري، ولا يبعد في جملته عن كلام جمهور الفلاسمة، فذكر عنهم أن أول مظهر للحق ـ سبحانه وثعالى ـ نعماه (٣)، ولما انصبع بالنور فتح فيه

⁽١) انظر تفسير القرال الكريم ٥ / ١١٥

⁽۲) انظر تفسير انقرآن الكريم: ٥ / ٣٦٣

⁽٣) سَمُلُ اللَّبِي ﷺ أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلُ أَنْ يَخْلُقُ حَلَّمَهُ ؟ قَالَ ﴿ كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا نَحْتَهُ هَوَ ءُ ﴿

صور الملائكة المهيمين الدين هم دول عالم الأحساد الطبيعية، ولا عرش ولا مخلوق تقدمهم، فلما أرجدهم تجلى لهم باسمه الجميل فهاموا في جلال جماله، فلما شاء أن يحلق عاسم التدوين والتسطير عبن واحداً من هؤلاء، وهو أول ملك ظهر عن ملائكة ذلك البور سماه العقل والقلم، وتجلى له في مجلى التعليم الوهبي مما يريد إيجاده من حلقه، لا إلى غاية، فقل بداته علم ما يكون، وما للحق من الأسماء الإلهية الطالمة صدور هذا العالم الحُلْقي، فاشتق من هذا العقل ما سماه اللوح، وأمر القلم أن يودع فيه ما يكون إلى يوم القيامة لا غير، وهد، كنه في عالم النور الحالص.

ثم أوحد ـ سبحابه وتعالى ـ الصدمة المحصة التي هي في مفايلة هذا البور مميزلة العدم المطلق المقابل فلوجود المطلق، فأفاص عليها البور إماضة داتية بمساعدة الطبيعة في عطهر المعرش وهو أول ما ظهر من عالم المحلق، وحلق من ذلك البور المبترج المعربة فلحافين من حول العرش، ثم أوحد الكرسي في حوف هذا بعرش، وجعل فيه ملائكة من جس طبيعته، شم محلق في جوف فلك، وريشها شم محلق في جوف الكوسي الأفلائ، فلكاً في حوف فلك، وريشها بالكواكب، ﴿وأَوْخَنْ فِي كُلِّ سَنَةَ أَتْرَفَّ ﴾ أنه إلى أن حلق صور المولدات، وتجلي لكل صنف منها بحسب ما هي عليه، فتكرَّن من ذلك أرواح الصور، وأمرها بتدبيرها، وحملها غير منقسمة، بل داتاً واحدة، وميز بعضها عن وهذه وأمرها بتدبيرها، وحملها غير منقسمة، بل داتاً واحدة، وميز بعضها عن بعض فتميزت، وكان تمييرها بحسب قبول الصور من ذلك التجلي، وهذه الصور في الحقيقة كالمظاهر لتلث الأرواح، ثم أحدث ـ سبحانه وتعالى ـ

وَمَا فَوْقَهُ هُوَاءٌ وَحَلَقَ غَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ). أحرجه الإسام الترمدي في سمه كتاب تعسير القرآد عن رسول الله عام ومن سورة هود وقال خبيثٌ خَسَنَّ

 ⁽۱) سورة مصلت: الآية ' ۱۲ والآية ﴿ نَصْلَهُنَّ مَنْتُعَ مَنْتَوْتٍ وَ يَوْتَتِي وَأَوْتَىٰ فِي كُلِي سَنَالِهِ
 أَشْرُهُمُّ وَرُبَّنَا الشَّمَاءُ الدُّيْلِ بِمَصْدِيخِ وَجِعَطُ دَاتَ تَقْدِيرُ الْفَرِيرِ ٱلْفَهِيرِ ﴾

الصور الجسدية الخيالية بتجل آخر، وجعل لكل من الأرواح والصور عداء يناسبه، ولا يرال الحق ـ سبحانه وتعالى ـ ينخبق من أنفاس العالم ملائكة ماداموا متنفسين. والملك المسمى بالروح وبالقلم الأعلى وبالعقل الأول، هو قطب العالم الدبيوي والأحروي، وما من شيء إلا ولهذا الملك فيه وجه يدور ذلك المخلوق على وجهه فهو قضه، وقد ظهر هذا الملك بكماله في الحقيقة المحمدية (۱).

ونقل ابن عاشور عن الجرجابي (٢) ما يشير إلى مراتب الحَلْق قاولها لوح القصاء السابق على المحو والإثباث، وهو لوح العقل الأول الثاني: لوح القدر أي، المفس الماطقة الكلية، وهو المسمى اللوح المحقوظ الثالث لوح النفس الجرئية السماوية، سبي يبتقش فيها كل ما في هذا العالم مشكله وهيئته ومقداره، وهو المسمى بالسماة الدسا الوابع لوح الهبولي القامل للصوره في هالم الشهادة ثم عقب بقولة وهدا اصطلاح مخلوط بين التصوف والفلسفة، ولعله مما استقره السيد من كلام عدة علماه (٣)

وقد ردَّ أكثر المعسرين القول بالفيض، إما تصريحاً وإما تلميحاً، فمن الذين صرَّحوا برفضها الراري، حيث قال هند تفسيره لسورة الإحلاص؛ فإن العلاسفة قالوا؛ إنه يتولد عن واجب لوجود عقل، وعن العقل عقل آخر ونفس وفلك، وهكذا على هذا الترتيب حتى ينتهي إلى العمل الذي هو مدس ما تحت كرة القمر، فعلى هذا الفول يكون واجب الوجود قد ولد العقل الأول الذي هو تحته، ويكون العقل الدي هو مدبر لعالما هذا كالمولود من

⁽١) انظر: روح المعاني: ١ / ٢٢١

⁽٢) - انظر: التعريفات: ٣٤٨

⁽٣) التحرير والتنوير: ٣٠٤ / ٢٥٤.

العقول التي فوقه، فالحق مسحانه وتعالى منهي الوالدية أولاً، كأنه قيل: إنه لم يند العقول والنفوس، ثم قاب، والشيء الذي هو مدير أحسادكم وأرواحكم وعالمكم هذا، بيس مولوداً من شيء أحر، قلا والذ ولا مولود ولا مؤثر إلا الواحد الذي هو الحق مسحانه (١)

وكذلك ردَّ ابن كثير على دعوى العلاسفة، عبد تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَمَا جَمَلُ اللّهِ عَلَى اللّهِ اللهِ اللّهِ اللهِ اللّهِ اللهِ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ ال

 ⁽۱) مقاتيح العيب ۳۲ / ۱۸۶، وانظر لنسابوري، طرائب القراق ورعائب الفرقاق
 (۱) مقاتيح العيب ۲۲ / ۱۸۶ وانظر لنسابوري، طرائب القراق ورعائب الفرقاق

⁽٢) هكدا وجدتها في الطبعة التي اعتمدتها، ولعنها تكون ، نمليس وليس المنتس، فهو يريد أن يس أن هماك من شايع فلاسته النومان من أهل الإسلام، وكلمة المليس كلمه مفهودة في مثل هذه المسائل، وهي مو فقة ننسياق، بحلاف كلمة الملتس، فلا معنى لها هما، والله أعلم

⁽٣) تفسير القرآل العظيم ٤٠ / ٤٤٥ وانصر برركشي البرهال في علوم نقرآن ٢٨٨/٢

الملائكة، فجعلوهم متولدين عنه تولد المعلول عن العلة(١)

وقد اعتمد أكثر المعشرين في حديثهم عن أول بدء خَلْق العالَم على ما ورد في الكتاب والسنة، فمن الآيات بتي أشارت إلى دلك قوله تعالى ورد في الكتاب والسنة، فمن الآيات بتي أشارت إلى دلك قوله تعالى فوقة وَلَمْ النّبَوَتِ وَالْأَرْضَ في بِنَنْهِ أَيْتَامٍ وَكَانَتُ عَرْشُمْ عَلَى الْمَلْهِ الْمُود. لا]. فعي هذه الآبة دليل على أن لماء والعرش كانا مخلوقين قبل السموات والأرض، وهذا متفق عليه، ولكنهم اختلفوا في أيهما أسيق الموش أم الماء؟ واختلافهم تابع لاختلاف الروايات التي تحدثتُ عن دلك، فقيل، خلق الله تعالى ياقوتة خضراء، ثم نظر إليها بالهية فصارت ماء يرتعد، شم خلق الربح فجعل الماء على منها، يُم وضع العرش على الماء (٢)

وقيل. أول ما خلق الله القليم، ثم قال أنه اكتب ما هو كائن إلى أن مدوم الساعة، هجرى بما هو كائن إلى أن تقوم الساعة من الآحال والأعمال (٢) وقال الراري قومن الناس من رعم أن القلم المدكور هها هو العقل، وأنه شيء هو كالأصل لجميع المحلوقات، قالوا، والدليل عليه أنه روي في الأحمار. (أن أول ما خلق الله لقلم) (٤) وفي حبر آحر: (أول ما خلق الله تعالى جوهرة، فنظر إليها بعين لهيبة فدابت وتسخمت، قارتفع منها دخال وربد، فحلق من الدخان السموت ومن الربد الأرض)(٥). قالوا المحالة ومن الربد الأرض)(٥).

انظر دقائق التعسير ، ۴ / ۱۲۲

 ⁽۲) انظر الواري معاتيح العيب ، والبعوي، معالم الشريل ۲/ ۴۷٤، والقرطبي.
 الجامع لأحكام القرآل ۹/ ۸، والألوسي روح تمعاني ۲/ ۲۱۰

 ⁽٣) النظر الطمري جمع البياد عن مأويل أن القرار ٢٩ / ١٦، والقرطبي، الجامع
 لأحكام القراد ١٨ / ٢٢٣، و من كثير تعسير مقرآن العطبم ٣ / ٢٣٥.

 ⁽٤) مبق تعریحه فی صفحة ۲۹۳

⁽⁰⁾ لم أجده.

فهذه الأخيار بمجموعها تدل على أن القدم والعقل وتلك الجوهرة التي هي أصل المخلوقات شيء واحد، وإلا حصل التاقص، (١)

ولعل الشيراري من هما أحد عقول بأن المسمى واحد وإن اختلعت الأسماء، ودلك عندما تكلم عن العقل الأول والحقيقة المحمدية.

ومن الأحاديث الصححة في هذا الدب قوله الله (كان الله ولم مكن شيء عيره، وكان عرشه على الماء)(٢) ذكر اس حجر العسقلاني شيء عيره، وكان عرشه على الماء)(٢) ذكر اس حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) في شرحه لهد الحديث أن فيه دلالة على أنه لم يكن شيء عير الله تعالى، لا الماء ولا العرش ولا عبرهما، لأن كل ذلك عبر الله تعالى، ثم حلق الماء، ثم حنق العرش عبى الماء ثم قال في شأن أولية تعالى، ثم حلق الماء ثم عدا الماء الفلم فيحمع بنه وبن ما قبله بأن أولية القلم بالنسبة إلى ما عدا الماء والعرش أو بالنسة إلى ما منه صفو من الكيره، أي أنه قبل أه اكب أول ما حلق، وأما حديث قاول ما خلق المه العقل؛ فليس له طريق ثابت، وعلى تقدير ثوته فهذا التقدير الأخير هو تأويله، والله أعلم(٣)

وقد أشار الراري إلى حلق الأحسام، قرأى أنها مركبة من الجواهر الفردة (أو الحرء الذي لا يتحرأ)، و لأعراص (٤) وهذا ما يفهم من تعريف بعض المفسرين للعادم، حيث عرّفو العالم بأنه كل ما سوى الله تعالى من

 ⁽۲) أخرجه الإمام المحاري في صحيحه كتاب بدء الحدق باب ما جاء في قول الله
 تعالى وهو الذي يبدأ الحلق ثم يعيده

 ⁽٣) انظر فتح الداري بشرح البحاري كتاب بده الحلّق عاب ما جاء في قول الله تعالى: وهو الذي يبدأ الحُنْن ثم يعيده: ٦ / ٣٥٦

⁽٤) الطر مماتيح العيب: ١٧ / ١٩، ١٨٥

الجواهر والأعراص (١) وقال القرطبي الجسم هو المجتمع من الجوهر الفرد والعرض، وأقل ما يعم عليه اسم لجسم جوهران مجتمعان (٢).

وهذا بخلاف ما رآه بعض الفلاسمة، حيث رأوا أن الأحسام تتكوب من الهيولى والصورة (٢)، وإن كان الطرف متعقيل على تماثل الأجسام في الماهية. قال الرازي: وقد أقر الفلاسعة بهد التساوي، حيث قالوا: إنها بسائط (٤)، ورأى ابن تيمية أن القول بأن الأحسام مركبة من الحواهر العردة، قول مخالف للشرع والعقل، فجمهور لعقلاء وأكثر البطار يخالمون هؤلاء فيما يثبتون من الجوهر الفرد، ويقولون. إن الله تعالى لا يرال بحدث الأعيان كما دل على ذلك القرآن الكريم (٥).

فخلاصة الأمر أن أكثر المعشرين للم يشاوا كلام الفلاسقة عموماً في كنفة مده حلق العالم، وحملة ما ذكروه في أول الحلق أن هناك كاشات سابقة لحلق السموات والأرض، مثل القلم والعرش والماء، ولا يبدو لي من احتلاقهم في أسبقية أي من هذه الأشياء أية ثمرة، بعد أن بعلم أن الله سحانه وتعالى .. هو الأول الذي خلق لعالم من العدم

 ⁽۱) انظر البیسابوري، غرائب القرآل ورعائب لفرقال ۱/ ۱۷۲، والبصاوي أبوار
 التبریل وأسرار التأویل ۱/ ۴۸، تعسیر انقرآل دکریم ۱/ ۱۰۲، والشوکانی درج القدیر ۲/ ۸۱، والآلوسی و روح المعانی: ۱/ ۸۱

⁽٢) انظر: الجامع الأحكام القرآن: ٦ / ٣٨٦:

⁽٣) انظر، المارابي آراء أهل المدينة العاصلة ١٠٠، وأبو الحسن المامري: التقوير لأوجه التقدير ٢٠٠، وابن سيسا بمجاة ٤٦٠، وابن رشد، كتاب الكون والفساد: ١٥ صمل رسائل الله رشد مطبعة دائرة المعارف العثمانية محيدر آباد ط1 / ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م

⁽٤) - انظر * مفاتيح العيب: ١٧ / ١٠ ، ١٨٥.

⁽٥) انظر. تأسير سورة الإخلاص: ٨٤، ودفائق التعسير: ٥ / ١٧٤

وفي ختام هذا المبحث أشير بى أن الله تعالى أمرنا في كتابه العزير أن نسير في الأرص وننظر ونبحث كيف مدأ ـ سمحانه وتعالى ـ الحلق، فقال: في الأرض وننظر ونبحث كيف مدأ ـ سمحانه وتعالى ـ الحلق، فقال: فقال بَيرُوا حَبِف يُنوعُ اللهُ الْحَلَق ثُمَّ بَغِيدُ إِنَّ دائك عَلَى اللهِ يَبِيرُ فَي قُلْ سِيرُوا فِي الْاَرْضِ فَاطْلُوا حَبِف بَدَأَ الْحَلَقُ لُمُ اللهُ يُنوعُ اللّهَا أَنَّ الْاَحِرَةُ إِنَّ اللّهَ عَلَى صَبِيرُوا فِي هانين الآيتين حَلِق فَيُو فَيلِيرٌ ﴾ العملوب ١٩ ـ ٢٠) والرؤية والمنظر هي هانين الآيتين يشيران إلى النفكر والعلم، فالمعمى ألم يفكروا فيعلموا كيف احترع الله المخلق من العدم (١) ويجود أن تكون الرؤية مصرية، فيكون الاستدلال بما المخلق من تجدد المخلوقات في كن حين دليلاً واضحاً على مده المخلق!).

وبالاحط في فوله تعالى. ﴿ قُلْ سِرُوا فِي آلاَرْسِ مَالطُرُوا حَيْفَ بَدَا السَّلَقَ ﴾ أن الله تعالى علق الرؤبة بالكيفية لا بالخلق، وم قال أولم يروا أن الله خلق أو بدأ الحلق، وإنما قال ﴿ حَيْبَتُ بَدَا الْمَثَنَ ﴾ وفي هذا إشارة إلى إمكانية معرفة بدء كيفية الحلق؟ وبكن ألا يتعارض هذا المعمى مع قوله تعالى. ﴿ فَمَا أَنْمَدُ مُنْ مَنْ السَّمَونِ وَالأَرْضِ وَلَا حَنْقَ أَنْسِيمَ وَمَا كُنْتُ مُنَّحِد الشَّهِ إِلَى عَمْدُا ﴾ [الكهد ١٥]. فالمعنى كما قال الفشيري فأكذَت المحمين والأطباء عَمْدُا ﴾ [الكهد ١٥]. فالمعنى كما قال الفشيري فأكذَت المحمين والأطباء اللهن يتكلمون في الهيئات والعبائع بقوله ﴿ فَمَا أَنْهُدَ مُهُمْ حَلْقَ الشَّكُونِ وَالأَرْضِ وَلا حَلْقَ الشَّكُونِ وَالأَرْضِ فَلا خَلْقَ الشَّكُونِ وَاللَّمِينِ عَمْدُ أَنْ الطبائع لهذه الكائنات لا أصل له في التحقيق ﴿ وَمَا كُنْتُ مُنْجِدَ ٱلنُهِيئِنَ عَمَدُ ﴾ أي الم أجعل للذين يضلون له في التحقيق ﴿ وَمَا كُنْتُ مُنْجِدَ ٱلنُهُيئِنَ عَمُدُ ﴾ أي الم أجعل للذين يضلون يفيلون

⁽¹⁾ انظر، الطوسي، التبياد في تعدير القرار ، ٨ ، ١٧٥ تحقيق أحمد العامني مطبعة المعمال النجعاد درط ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م والراري مفاتيح العيب ٤٧ ٢٥، والبيسابوري غرائب القرآن ورعائب لفرقال ٩ / ٨٥، وأبو السعود إرشاد العقل السلم إلى مزايا الكاب العزيز: ٧ / ٣٥

⁽٢) ابن عاشور التحرير والتموير : ٢٠ / ٢٧٨.

الناس عن دينهم بشبههم في القول بالصائع حجة، ولم أعطهم لتصحيح ما يقولونه برهاناً ١٠٠٠ .

⁽١) تطالب الإشارات: ٤/ ٧١ وانظر أبوحياك لأنطبي البحر المحيط ٦/ ١٣٠

 ⁽۲) انظر، مقاسح الغيب ۲۰ / ۲۷، وانظر الشعروي الحاة والموت٬ ۵ مؤسسة أخيار اليوم: د/ط-د/ت

⁽٣) انظر: الطبري، جامع الميان عن تأويل آي القرآب ١٩ / ٣٦٣، و لطوسي؛ لتبيان في تعسير القرآن ٧/ ١٩، و سعوي معالم الشريل؛ ٣/ ١٦٧، والشوكاني: فتح العليم؛ ٣/ ٢٩٣، والقاسمي محاسر لتأويل ١١/ ٥٥ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي: دار العكر بيروت ط٣: ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م

 ⁽٤) انظر سيد قطب. في ظلال القرآد: ٥ / ٢٧٢٠

 ⁽٥) أميد شمشك الانهجار الكبير أو مولد لكون ٢٤ ترحمة أورحان محمد على " ___

فقصية الحُلُق ـ كما دكر لدكتور رعدول لمجار ـ هي من القضايا الغيبية التي لا تحصع لإدراك الإنسان، وبالحمع بين الأيتين المذكورتين بتصح لما بجلاء أنه على الرعم من كون عملية الحلق عملية عيبية عيبة كاملة، لم يشهدها أحد من المحلوقين إلا أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ أيقى لنا في صخور الأرض، وفي صفحة السماء من الشواهد الحسية ما يمكن أن يعين على وضع تصور ما عن كفة الحلق، وبنتي هذا لتصور متأثراً بخلفية واضعه، فتتعدد النظريات في قصية الحلق تعدداً كبيراً، وينقي للمسلم بور من الله مسحانه وتعالى ـ في أن يختار من بين هذه لتصورات أو النظريات واحدة تتمق مع النص القرآني، أو مع الحديث النبوي الصحيح، أو معهما معا، فيرتقي مهذه النظرية إلى مستوي المحقيقة انتصاراً للعلم بالقرآن الكريم أو فيرتقي مهذه النوي الشريف، وليس العكن (۱).

وإذا كان العلم القائم على التحرية و لمشاهدة لم يحرم برأي بشأن كيفية بده حلق العالم، فمن باب أولى الا تُسَلَّم بالبحث العقلي المجرد عن البرهان القاطع الذي لا يحتلف فيه شاد، وما أكثر احتلاف الفلاسفة في هذا!

وبعد هذا ناقش كثير من المعشرين مسألة خَلْق العالم من حيث المحدوث والقدم، فأثنتوا الحدوث وعوا القدم، وردَّ بعضهم على العلاسفة ردًا عقلياً، فأبطلوا رعمهم في أن معالم قديم، وتفاصيل هذه المسألة أتناولها في المبحث التالي:

⁼ دار الشير بالأردن، ومؤمسة الرسانة ببروت ط1 ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.

 ⁽۱) انظر ٔ قضایا وآراء، جریدة الأهرام انعدد نصادر بتاریخ ۱۷ / دو القمدة /
 ۲۹۳ هـ. / ۲۰ / ینایر / ۲۰۰۳م

الميحث الدلث

أدلة حدوث العائم ويطلان القِدَم

في البدايه أشير إلى أن المسلمين حميعهم متفقون على أن العالم حادث ومخلوق، وأن الله عليه سبحانه وتعالى على والخالق والمبدع، إلا أن يعض فلاسفة الإسلام رأوا أن لعالم وإن كان محلوقاً إلا أنه قديم قدماً زمانياً، أي ليس هناك مدة لم يكن فيه العالم مخلوقاً، وقد بحث بعض المعسرين مسألة حدوث العالم بحثاً عقباً فلسعياً، ولكن قبل الولوح في تفاصيل آرائهم في ذلك أقدم عرضاً موجراً لرأي فلاسعة الإسلام في هذه المسألة:

فس المنفق عليه عند قلاسعة الإسلام أن سُسِلة العلية تنتهى إلى السدأ الأول الذي أمدع العالم، وهو الله - أسلحانه وتعالمي - (1) ولكن هل هذا الاتفاق بدل على أن العالم مُحْدَثُ؟؟

لقد تباينت آراء فلاسفة الإسلام في هذه المسألة، فذهب الكندي إلى أن العالم متناوس حيث جرمه وحركته وزمانه، فالجرم والحركة والزمان لا يستق بعضها بعضاً في الإبية، فهي مماً، والرسان يعني مدة حركة الجرم، والجرم ليست لابهاية له، فإنيته متناهية، وإذا كان الجرم متناهياً فهو مُحُدَث اصطراراً، والمُحُدَث لا بد له من مُحْدِث، وهو لله ـ سبحانه وتعالى ـ (٢٠)،

 ⁽¹⁾ انظر، رسائل العارابي(الدعاري الغلبية): ٣، واس سينا الشعاء(الإلهيات) ٢/
 ٤٠٤، ٤٣٥، والسهروردي: هياكل النور: ٣١

⁽٢) انظر رسائل الكندي الفلسفية (كتاب الكندي في الفلسفة الأولى) ١٩٤، و(رسالة في وحدالية الله وتدهي جرم العالم): ٢٠١ وانظر مفلعة لمحقق، الدكتور محمد عيد الهادي أبو ريدة ٧٥، والدكتور محمد عيد الرحمن مرحبا، الكندي (فلسفته منتجبات)، ٩١.

وهو الفاعل الحق الذي أمدع العالم من لا شيء، قال الإن المعل الحقي الأول تأييس الأيسات عن ليس، وهمه المعل بيّن أنه حاصة لله تعالى الذي هو عاية كل علة، فإن تأييس الأنسات عن ليس، ليس لعيره، وهذا الفعل هو المخصوص باسم الإنداع! (١) ومعنى تأييس الأيسات عن ليس، أي. إيجاد الموجودات عن لا شيء، يعني الإندع من العدم

إدن: فالعاراني يرى من خلال توفيقه بين رأي الحكيمين أن العالُم حادث، وأن الله تعالى أمدعه دفعة علا رمان وقد رأى في موضع آخر أن

انظر، رسائل الكندي الفلسفية (انفاعل الحق الأول التام والعاعل اتناقص الذي هو يالمجاز) ۱۸۲

⁽٢) الثمرة المرصية(كتاب الجمع بين رأي بحكيمين) ٢٢ ١

الموحودات تصدر عن الباري ـ عر وحن ـ على جهة فيض، فوجودها فائض عن وحوده، وذلك بأن نعقل ـ سنحانه وتعالى ذنه، فكون هذا التعقل علة للوحود، وعقله للكل ليس نزماني، من هلى أنه يعقل ذاته ويعقل ما يلزمه على الترتيب معاً، وأنه علة لوجود الكل، على معنى أنه يعظي الكل وجوداً دائماً، ويمنع العدم مطلقاً، لا على أن يعظي لكل وحوداً جديداً بعد تسلط العدم عليه (۱).

فواصح من هذا الرأي أن فيص الموجود ث عنه ـ سلحانه وتعالى ـ لا يناخر عنه زماناً، وإن تاحرت ذاتاً ورتبة، فعقله للكل ليس برماسي، وإيجاده للكل ليس إيحاداً من عدم، بل متع العدم مطلقاً، وهو يرى أن الله تعالى مبدع، وأنْ إبداعه يعني إدامته تأييس ما هو ساته (٢) وهذا بحلاف ما قاله الكندي في معنى الإبداع تماماً، فالإنقاع عندُ الْعارابي يعني إيجاد الماهيات التي هي في حد داتها ممكنة، ولا يمتنع في داتها وجودها ولا يجب، وقد قال العاراني في هذا المعنى: «الماهبة المعنولة لا يعتم في داتها وجودها، وإلا لم توحد، ولا يحب وجودها بلائها، وإلا لم تكن معلولة، فهي في حلَّم داتها ممكنة الوجود، ويجب بشرط مبدئها، ويمتنع بشرط لا مبدئها، فهي في حد داتها هالكة، ومن الحهة المتسونة واجنة صرورة». ومما يثيد القول بقدم العالَم أيصاً، قوله: إنه متى وجد للأولِ الوحودُ الدي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموحودات الطبيعية، ووحود ما يوجد صه يكون على جهة فيض وحوده لوجود شيء احر، وعلى أن وجود عيره فأتص عن وجوده، فعلى هذه الحهة يكون وجود ما يوحد عبه. فبذلك صار وجود ما يوجد عنه غير

⁽١) انظر: رسائل الفارايي(التعاوى القلية): ٣

⁽٢) انظر المصدر السابق: ٤.

⁽٣) رسائل المارايي (كتاب المصوص)، ٣.

متأخر عنه بالزمان أصلاً، بل بما يتأخر عنه بسائر أبحاء التأخر(١)

وذكر أبو الحسن العامري أنه احتلف في مذهب أفلاطون، في حدوث العالم وقدمه، فمرة رأى أن العالم أنذي غير مكون دائم النقاء، ومرة ثابية رأى أن العالم مكون، وأن الباري ـ سبحانه وتعالى ـ قد أندعه من لا نظام، وأن أن العالم مكون، وأن الباري ـ سبحانه وتعالى ـ قد أندعه من لا نظام، وأن جواهر العالم كنها مركبة من لمادة والصورة، وان كل مركب فهو ممرض للاتحلال. قال العامري ولولا أن أرسطو وقّن بين هذين الرأيين لحكم عليه بالحيرة، فقال أرسطو: إن مقصوده من قوله: إن العالم أندي غير مكون، أي الم يستقه رماد، ولم يتخدّث عن شيء، وأن مقصوده من قوله: إنه مكون، أي وجوده مسعلق بالعسعة الباطمة للمادة بالصورة، وليس لواحد من هدين وجود بداته دون بالعسعة الباطمة للمادة بالصورة، وليس لواحد من هدين وجود بداته دون الاتحاد بصاحبه، فهو إدن بقعله تعالى الإنداعي صارف للعالم من لا نظام الى نظام، أي من العدم إلى المراه المراه أي من العدم إلى العدم المراه أي من العدم إلى المراه أي من العدم إلى المراه أي من العدم إلى المراه أي من العدم العدم المراه أي المراه أي من العدم المراه أي من العدم المراه أي الم

ودكر العامري أن أفلاطون قد صرّح هي كتاب المواميس أن للعائم بدءاً علياً، وليس له بدء زماني، أي له فاعل قد احترعه لا في زمان (٢). وهذا هو معنى القدم الرماني عبد المعلاسفة قال أحد الباحثين الوالحق أن فكرتي حدوث العالم والإبداع من لا شيء لم تكون معروفتين للبوتان، ولا يوجد هي كتب أفلاطون نص يسمح بحل هذا الإشكال، ولكنها جميعاً باطقة بأن النظام من اللها .

انظر: رسائل العارابي (السياسة الملحية) ١٧. وانظر: آراء أهل المدينة العاضلة ١٥٠)

 ⁽۲) انظر الأمدعلى لأبد ۸۲ بتصبحيح وتقديم أورث لله روسى: دار الكندي بيروت د/ط ۱۹۷۹م.

⁽٣) انظر: المصدر السابق: ٨٤

 ⁽٤) يوسف كرم تاريخ العلمعة ليومائة ٨٧٠ مطبعة لحمة التأليف والترجمة والبشر بالقاهرة: ط٣: د/ب.

وكدلك رأى إخوان الصما أن ما يتوهمه كثير من الناس في حق المحكماء أنهم بقولون بقِدَم العالَم وأربَّته، هو من سوء الظن بهم، لسوء فهمهم لأقاويلهم وإشاراتهم، فلما سمعو قول لحكماء إن العالَم لم يُحلَق في زمان ولا هو في مكان، طن من سمع هذا لقول منهم أنهم يقولون بقِدَم العالَم، ولم يعهم ما أرادوا، وهم إن أرادوا بقولهم: لا زمان ولا مكان أفضل؛ لأن الرمان عدد حركات العلك، والمكان سطحه الخارج، فإذا لم يكن فلك فلا زمان ولا مكان، بن لم أبدع الماري عد وحل العلك وأداره، أوحد المكان والرمان معاً بعد وجود العنك الماري

وهذا دفاع باطل؛ ذلك أن أفوالهم ليست رمراً حتى لا يفهمها الجمهور الكبير من هذه الأمة، ومأور يعني تول إحوان الصفا أنف هم عدما قالوا إن نسبة الباري - عر وحل تحين الموجودات كسلة الواحد من العدد، وكما أن الواحد أصل العدد ومشاؤه وأوله وأخره، كذلك الباري - عر وحل معو علة الأشياء وخالقها، قالته تعالى منقذم الوجود على الكل كتقلم الواحد على حميع العدد (٢) وإذا كان المعلول عدهم لا يتخلف عن علته، أقلا يلزم من ذلك القول بقدم العالم؟

وأما ابن سيا فقد عقد في كنانه النحاة فصلاً خاصاً في القديم والحادث، قرأى أن القديم إما أن يكون نحسب الدات، وإما بحسب الرمان، فأما القديم الذي نحسب الذات فهو الذي لنس لذاته مبدأ هي به موجودة، وأما القديم بحسب الرمان فهو الذي لا أول لزمانه والحادث كذلك على وجهين: إما نحسب الذات وإما نحسب الزمان، فالذي بحسب

⁽١) - انظر: رسائل إحوان الصفة وحملان الوقاء، ٣/ ٣٢٤.

⁽۲) انظر، المصدر السابق: ۳/ ۱۳۱۱

الذات هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة، والدي بحسب الزمان هو الدي لرمانه ابتداء، وقد كنان وقت لم يكر، وكانت قبنية هو فيها معدوم، وقد عطلت تلك القبلية (١٠ وهناه القسمة بنقديم والجادث نشير إلى أن هناك حادثاً ليس له ابتداء، فهو حادث بحسب أبدات لا بحسب الرمان، إدن. فالرمان قديم وليس حادثاً وقد فصَّل هنا لمعنى فقال. الرمعني ذلك كله أنه يوجد زمان هو فيه معدوم، وذلك لأن كل ما لرمان وحوده بداية رمانية دون البداية الإنداعية فقد سنقه رمان، وسنقته مادة قبل وحوده؛ لأنه قد كان لا محالة معدوماً، فإما أنْ يكون عدمه قبل وحوده أو مع وجوده. والقسم الثاني محال، فنقى أن يكون معدوماً قبل وجوده، فلا ينعلو إما أن يكون لوحوده قبل أو لا يكون، فإن لم يكن توخوه قبل قُلم يكن معدوماً قبل وحوده، وإن كان لوحوده قبل، فإما أن يِكُونُ ۚ دَلُكُ القبلُ شبئاً معدوماً أو شيئاً موجوداً. فإن كان شيئاً معدوماً علم يكن له قبل موجودٌ كان فيه معدوماً، وأيضاً فإن القبل المعدوم موحود مع وحوده، فنقي أن القبل الذي كان له شيء موجود، ودلك الشيء الموجود ليس الأن موجوداً، فهو شيء قد مصي وكان موجوداً، ودلك إن ماهية لدائه وهو الرمان، وإما ماهية لغيره وهو رمامه، فیثبت الزمان علی کل حال^{۱(۲)}.

وكدلث أثبت قدم المادة، حيث رأى أن كل حادث زماتي مسلوق بالمادة لا محالة، ذلك أن كل كاش هو ممكن الوحود هي نقسه، فوه إن كان ممتنع الوجود هي نفسه لم يكن ألبتة الأن الماعل لا يقدر عديه إذا لم يكن هو في نفسه ممكناً، ألا ترى أنا نقول إن المحال لا قدرة عليه، ولكن القدرة

 ⁽۱) انظر النجاة ۲۵۵، وانظر تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة في الحدود): ۱۰۲

⁽٢) المصدر السابق: ٥٥٥.

هي على ما يمكن أن يكون⁽¹⁾. وواصح "ن هذا الكلام مطابق لكلام الهارابي عن الماهية والإمكان

لم قال: افإدا تقرر هذا فإنها نقوب إن كل حادث فإنه قبل حدوثه إما أن يكون في نفسه ممكماً أن يوحد، أو محالاً أن يوحد، والمحال أن يوجد لا يوجد، والممكن أن يوجد قد سبقه إمكان وحوده علا يخلو إمكان وحوده من أن يكون معتى معدوماً، أو معنى موجوداً، ومحال أن يكون معنى معدوماً، وإلا قلم يسبقه إمكان وجوده، فهو رداً معنى موجود، وكل معنى موجود قامة لا في موضوع، أو قائم في موضوع، وكل ما هو قائم لا في موضوع، أو قائم في موضوع، وكل ما هو قائم لا في موضوع، قله وجود حاص لا يحب أن يكون به مضافاً، وإمكان الوجود أيما هو ما هو بالإصافة إلى ما هو إداً معنى في موضوع، وعارض لموضوع، وبحن جوهراً لا في موضوع، فهو إداً معنى في موضوع، وعارض لموضوع، وبحن نسمي إمكان الوجود قوة الوجود قوة الوجود الذي فنه قوه وجود الشيء موضوعاً، وهيولى، ومادة، وعبر دلك، فإذاً كل حادث فقد تقدمته المادة؛ أل المادة؛ أله المادة قديمة هي الموضوع أو الهيولى.

وهذا الحدوث لا تتصور الأدهاب حلوه عن الرماد، كما قال أمو الركات المغلادي، فعد أن بحث هذه المسألة بحثاً مطولاً النهى إلى القول مأن: الأذهان بقطرتها لا تشك في قدم الرمان والمكان، ولا تتصور علمهما، والذين ممحلوا حتى حعلوا معنى الرمان مقدار الحركة حتى يتصور عدمه مع عدمها، والمكان باطن الحاوي الذي بنقي المحوي، حتى يتصور

⁽١) الظر، النصدر الناسّ: ٣٥٦

⁽٢) النجاة ٣٥٧

رفعه وعدمه بعدم الحسم الحاوي، قالوهما بمعبين يتصور المتصور رفعهما وعدمهما، وينقى ما هي الذهن من لمعنيس الأوليين في الزمان والمكان على ما كاما عليه عند الأدهان في أنها لا تتصور عدمهما بوجهه (١)

وبين إحواد الصعا العدة في صعوبة التصور لحدوث العالم وكيفية إبداع الباري تعالى من عبر شيء فقالوا عمو من أجل جرباد العادة في الشهد أن كل مصبوع فإد صانعه يعمده من هبولى ما، في مكاد ما، في زمان ما، يحركات وأدوات وليس حدوث العالم وصبعته وإبداع الباري تعالى له هكذا، من أحرح من العلم إلى الوجود هذه الأشياء كلها، أعني الهبولى والمكاد والرسان والحركات والأدوات والأعراض، فمن أحل هذا لا يتصور كيفية حدوث العالم وإبداعه (٢) إ

ولهدا تشكك اس طعبل في هذه طمسألة، حيث تعارضت عده الأدلة (٢) ورأى أن هذا التشكك لا يصره بعد أن بعتقد بوجود هاعل عير جسم، ولا متصل بجسم، ولا سفصل عنه، ولا داحل فيه، ولا حارج عنه، إذ الاتصال والانفصال والدحول و لخروج هي كله، من صفات الأجسام، وهو مئزه عنها (3).

وتشككه هذا لم يمنعه من الفور بقدم العالَم قدماً زمانياً، حيث قال العاذد العالَم كله بما فيه من السموت والأرص والكواكب، وما بيتها وما قوقها وما تحتها، ومُنه وحُنْه، ومتأخر عنه بالذات، وإن كانت غير متاخرة

⁽١) المعتبر في الحكمة: ٣ / ٤٨

⁽۲) رسائل إخوال الصف وخلان الوفاء: ۳/ ۳۲۳.

⁽٣) انظر: حي ابن يقطان. ٧٢.

⁽٤) أنظر: المصدر السابق: ٧٥

عليها بالرمان. كما أنث إذا أحدت في قبضتك جسماً من الأجسام، ثم حركت يدك، فإن ذلك الجسم لا محانة يتحرك تابعاً لحركة يدك، حركة متأجرة عن حركة يدك، تأجراً بالداب، وإن كاب لم تباحر بالرمان عنها، بل كان ابتداؤهما معاً، فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير رمان ﴿إِنَّمَا آمْرُهُ, إِذَا آرَادُ شَيْدً أَن يَقُولُ نَمُ كُن فَيَكُونُ﴾ (1).

ورأى الن رشد أن الاحتلاف في مسألة قدم العالَم أو حدوثه يرجع إلى الاحتلاف في المسمية، وذلك أنهم انفقوا على أن هماك ثلاثة أصناف من الموجودات طرفين وواسطة من الطرفين، فانفقوا في تسمية الطوفين، واختلفوا في الواسطة.

عاما الطرف الأول فهو موجوده وخبر عن سبب قاعل، ومن مادة، والرمان معقدم على وحوده، وهنده هي حال الإحسام التي يُذرّك تكونها بالحسر، مثل الماء والهواء والأرص والحبوال والنبات إلح وهذا الصنف من الموجودات اتفى الجميع على تسميته بالحدوث.

وأما الطرف المقابل لهدا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان، وهذا أيضاً اتمق الحميع على تسميته قديماً، وهذا الموجود مُذرَك بالبرهان، وهو الله تبارك وتعالى

وأما الطرف الموجود بين هدين الطرفين، فهو موجود لم يكن من شيء، ولا تقلعه زماد، ولكنه موجود عن دعل، وهذا هو العالم بأسره، والكل مثفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم، وإنما اختلموا في الزمان الماصي والوجود الماصي، فالمتكلمون يرون أنه منباؤ، وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته، وأرسطو وفرقته يرون أنه غير منباؤ،

⁽١) - المصدر السابق: ٧٦، والآية ٨٢ من سورة يس

 ⁽٢) انظر الصل المقال فيما بين الحكمة و نشريعة من الانصال ٤٠٠.

ورأى ابن رشد بعد تحقيق مناط الاختلاف بين المريقين أن هذا الوجود الثالث المحتلف فيه اقد أحد شُنها من الوجود الكائن الحقيقي، ومن الوجود القديم، فمن على ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المُحُذَث، سماه قديماً، ومن علّب عليه ما فيه من شبه المُحُذَث، سماه مُحدثاً، وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً، ولا قديماً حقيقياً، فإن المُحدث الحقيقي فاسد ضرورة، وانقديم الحقيقي ليس له علة فالمداهب في العالم لينت تناعد حتى يُكفّر بعضها ولا يُكفّره (١١)

ويرى أن الطرق الشرعية التي نصبها نه تعالى لعباده ليعرفوا منها أن العالم محلوق له، هي ما يظهر فيه من لحكمة والعباية تحميع الموجودات التي فيه، وهي طريقة نستها هي العنهود إلى العقل نسبة الشمس في الظهور إلى الحس^(۲)،

ويرى أن طريق القرآن الكريم في إفهام الحمهور معنى الحلق، هو التمثيل بالشاهد؛ إد لبس يمكن للجمهور أن يتصوروا كه ما لبس له مثال في الشاهد فأحر الله تعالى أن العالم وقع حلقه إياه في زمان، وأنه خلقه من الشاهد فأحر الله تعالى أن العالم وقع حلقه إياه في زمان، وأنه خلقه من شيء، فقال مستحاله وتعالى من ﴿وَهُوَ آلَي عَلَى الشَّمَوَتِ وَالأَرْضَ في سِنَةِ أَيْنَا فِي وَصَالَ عَرَشُهُ عَلَى النَّهَ ﴾ [مود ٧] وقال ﴿ وَمَا الشَّمَوَةِ إِلَى النَّهَ إِنَهُ وَهَى دُكَانًا فَيَا فَيَا فَيَا النَّهَ وَهِى دُكَانًا فَيَا فَيَا طُوعًا أَوْ كُرُهُ فَالنَّا أَلْهَا طَآمِينَ ﴾ [مصلت ١١]. إلى سائم الايات التي في الكتاب العريز في هذا المعنى فيجب إلا يُتأوّل شيء من هذا للجمهور، فإنه مَنْ فعل دبك فقد أنظل الحكمة الشرعية (٣)

وهي خمام عرص رأي الفلاسمة أشير إلى أن العزالي رأى أن الدي

⁽١) الظور المصدر السابق: ٢٤

⁽٢) انظر: مناهج الأدلة في عقائد المنة: ٢٠٥

⁽٣) - انظر: مناهج الأدنه في عقائد الملة: ٣٠٥.

استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين و لمتأخرين هو القول بقدم العالم، وأنه لم يزل موحوداً مع الله تعالى ومعبولاً له ومسوقاً له، عبر متأخر عنه بالرمان، وأن تقدم الباري عليه كنقدم العنه على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالرمان وأنه بالحمنة لا ينصور أن يصدر حادث من قديم بعير واسطة أصلاً(۱).

وأم عن رأي الغرالي نفسه في هذه المسألة فيرى أن العالم حادث بإرادة قديمة اقتصت وجوده في الوقت لذي وحد فيه، وأن العدم استمر إلى العاية التي استمر إليها، وأن الوحود التدأ من حبث الندأ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً، قلم يحدث لدلك، وأمه في وقته الذي حدث فيه حدث بالإرادة القديمة(٢).

وبهذا يتبين أن أكثر فلاسعة الإسلام بقولون بالقدم الرماني لنعالم، وبهذا يتبين أن أكثر فلاسعة الإسلام بقولون بالقدم الذاتي، فالعالم حدث ولكن حدوثه لا يسقت عن الزمان، والمعالق سبحانه وتعالى منقدم عنى العالم بالذات، أو كما قالوا تقدم العلة على معلولها وبهدا حالفوا حمهور المسلمين الذين يرون أن العالم حادث بما فيه الزمان من لا شيء، وقد قدموا أدلة قوية تثبت ذلك، وهذا ما منعرفه من خلال ما ذكره المفسرون،

ب رأي المقسرين في حدوث العالم:

أشار الراري ـ كما سبق في الحديث عن صفة القدم ـ إلى صعوبة هذه المسألة، وأن الكلام فيها مهيب غامص عميق، وقد أبطل التقدم الزماني؟ لأن الزمان ممكن ومحدّث، وكل ما وجد بعد العدم وعدم بعد الوجود فلا

⁽١) - الظراء تهاوت العلاسعة ١٨٨، والاقتصاد في الأعتقاد، ٥٣

⁽٢) أنظر: المصدر السابق: ٩٦، وانظر الاقتصاد في الاعتقاد ٥٥

شك أنه ممكن محدّث، وإذا كان حميع أحراء الزمان ممكماً محدّثاً ـ والكل متقوم بالأجراء ـ فالمفتقر إلى الممكن المحدّث أولى بالإمكان والحدوث(١).

وقد به الراري على أد كول السري مسحاته وتعالى ما أرليا أبدياً لا يوحب القول توجود رمان أزلي، ودنت لأن: "كون الشيء دائم الوجود في ذاته إما أن يتوقف على حصوله في رمان أو لا يتوقف عليه، فإن لم يتوقف عليه فهو المقصود، لأن على هذا تتقدير يكون تعالى أرليا أبدياً من عير حاحة إلى القول بوجود رمان آجر، وأما إن توقف هليه فنقول دلك الزمان إن يكون أرلياً أو لا يكون، فإن كان دلك الرمان أرلياً، فالتقدير هو أن كونه أرلياً لا يقرر إلا بسب رمان آجر، فحبثه يلم افتقار الرمان إلى رمان آجر فيلزم التسلسل؛ وأما إن قلنا: إن ذلك الرمان ليس أرلياً فحبيئه قد كان الله أرئياً موجوداً قبل دلك الزمان، وذلك يدل على أن الدوام لا يعتقر إلى وجود زمان احر، وهو المطلوب، فثبت أن كونه تعالى أزلياً لا يوحب الاعتراف يكون الرمان أرلياً الإعتراف يكون الرمان أرلياً الرمان أرلياً الإعتراف يكون الرمان أرلياً الإعتراف يكون الرمان أرلياً المان أرلياً الإعتراف يكون الرمان أرلياً الله الإعتراف يكون الرمان أرلياً الله الرمان أرباً الله الرمان أرباً الله الرمان أرباً الله المان أرباً الله الرمان أرباً الله الإعتراف يكون الرمان أرباً الله أرباء الله الرمان أرباً الله أرباء الله الرمان أرباً الرمان أرباً الله الله الرمان أرباً الله أرباء الله الرمان أرباً الله الرمان أرباء أرباء

 ⁽۱) انظر معاتیح الغیب ۲۹ / ۲۱۱، و لسیدبوری حرث القرآن ورغائب الفرقان
 ۲۴۸/۱۰

⁽٣) النصدر السابق. ١ / ١٣٤

الخلق إلى الخالق ـ سيحانه وتعالى ـ، فمن هذه الوحوه:

أولاً: أن تقدير ذوات الأشياء بمفادير معينة، جائز أن يكود أنقص أو أزيد من المقدار المعين، فاحتصاص كن واحد منهما بمقداره المعين لا يد وأن يكون بتخصيص مخصص، ودلت يدل على اقتقار خلقها إلى الفاعل المختار،

ثانياً: أن كون هذه الأحسام متحركة في الأزل محال؛ لأن الحركة انتقال من حال إلى حال، فالحركة يجب كونها مسوقة بحالة أحرى، والأزل يبافي المسوقية، فكان الحمع بين الحركة وبين الأرل محالاً.

قال الرازي، فوإذا ثمت هذا بمقول: هذه الأهلاك والكواكب إما أن يقال. إن دواتها كانت معدومة في الأزل أم وجدت، أو يقال: إنها وإن كانت موجوده لكنها كانت واقفة ساكنة في الأرل ثم ابتدأت بالحركة، وعلى التقليرين فتنك الحركات ابتدأت بالحدوث والوحود في وقت معين مع جواز حصولها قبل ذلك الوقت ويعده، وإذا كان كذلك كان اختصاص ابتداء تلك الحركات بتنك الأوقات المعينة تقديراً وحلقاً، ولا يحصل ذلك الاختصاص إلا بتخصيص مخصص قادر ومختاراً.

ثالثاً: أن الأفلاك والعماصر مركبة من الأجزاء الصغيرة، وواجب الوجود لا يكون أكثر من واحد، فهي ممكة الوحود في دواتها، فكل ما كان ممكناً لذاته فهو محتاح إلى المؤثر، و لحاجة إلى المؤثر لا تكون في حال البقاء، وإلا لوم تكون الكائر، مندك الحاجة لا تحصل إلا في زمان الحدوث، أو في زمان العدم، وعلى لتقديرين فيلزم كود هذه الأجزاء مُحدَّدَة.

معاتبح الغيب ١٤ / ١٠٢، و ١٧ / ١١

رابعاً أن هذه الأجسام لا تحلو عن الحركة والسكود، وهما محلثان، وما لا يحلو عن المحدث فهو محدث، فهذه الأحسام محدثة

خامساً أن الأحسام متماثلة، فاحتصاص بعضها بالصفات التي لأجلها كانت سموات وكواكب، وبعضها الآخر بالصفات التي لأحلها كانت أرضاً أو ماء أو هواء أو باراً، لا بد وأن يكون أمراً حائراً، وذلك لا يحصل إلا بتقدير مقدر وتحصيص محصص، وهو المطلوب(١)

وقد رأى في سؤال الناس عن سجنان في قويه تعالى: ﴿ وَيَسْتُونَكُ عَنِ الْجَالِ دَفُنْ يَسِفُهَا رِبِي سَفَهُ لعه ١١٥ سؤالاً عن قدمها، فقال فسؤال إما عن قدمها، أو عن وحوب يقالها، وهذه المسألة من أمهات مسائل أصول الدين، قلا حرم أمر الله تعالى محمداً ﴿ أَنَّ لَهُ الله السؤال في الحال ولا للتعقيب، كأنه سنحانه قال يا محمد أجب عن هذا السؤال في الحال ولا تقتصر، قإن الشك فيه كفر، ولا تُمهل هذا الأمر، لئلا يقعوا في الشك والشبهة، ثم كيفية الحواب أنه قان، ﴿ فَقُلْ يَسِفُهُ رَبِي نَشَهُ ﴾ ولا شك أن السف ممكن؛ لأنه ممكن في حق كن حزء من أحراء الجبل، والحس يدل عليه، فوجب أن يكون ممكناً في حق كن المحل، وذلك يدل على أنه ليس يقديم، ولا واجب الوجود؛ لأن القديم لا يحور عليه التعير والسف، (*).

وعقب الألوسي على هذا التمسير فقال قواعتُرِص بأن عدم حواز التغير والتنسف إنما يُسَلِّم في حق تقديم بالدات، ولم يدهب أحد من السائلين إلى كون الجال قدمة كذلك، وأما القديم بالرمان فلا يمتنع عليه

 ⁽۱) انظر: معاتیح العیب ۱۲ (۱۵۷) ر ۱۶ / ۱۰۳ وابطر کتابه أسرار التبریل وأنوار التأویل ۲۲۳، والبیسوري عرائب انقرآن ورغائب الفرقان ۲۸۹ / ۲۸۹

⁽٢) مفاتيح العيب ٢٢ / ٣٥

لذاته دلك، بل إذا امنع فإنه يمتع لأمر آخر، على أن في كون الجمال قديمة بالرمان عند السائلين وكدا عيرهم من لفلاسفه نظراً، بل الطاهر أن الفلاسفة قاتلون بحدوثها الرماني، وب لم يعلموا مبدأ معيناً لحدوثها فتأمل (1). والمبدأ هنا بمعنى لبدء، وليست بمعنى العلة؛ لأنهم يعلمون أن الله تعالى هو علة وحود العالم.

ويلاحظ مما سبق أن أدلة الراري في إثبات حدوث العالم تركرت على إثبات حدوث الأجسام، والعلاسفة الدين سبق ذكرهم لا ينازعون هي أن الأجسام حادثة وليست قديمة، فعيس هذا هو مناط الحلاف بينهم وبين جمهور المسلمين، وإنما مناط الحلاف يينهم كما حققه ابن رشد هو قدم الرمان، فكان عليه أن يشت لنا خدوث الرمان لا حدوث الأحرام ولكن لعلم نظر إلى أن الرمان لا يمث عن المكان والجرم، كما قال الكندي من فيل، فلما أثبت أن الجرم حادث، قيلرم همته بالضرورة أن يكون الرمان حادثاً أيضاً، وفيما يلى سيتب لنا حدوث الرمان خاصة

وقد تناول ذلك عدم أثار سؤالاً مهماً حول خُلْق السموات والأرص في سنة أيام، كما قال الله تعالى ﴿ إِنَّ رَئِكُمُ اللهُ اللَّهِ خَلَقَ السَّمَوَتِ وَالأَرْضَ فِي سِنة أيام، كما قال الله تعالى ﴿ إِنَّ رَئِكُمُ اللهُ اللَّهِ اللَّهُ الللللَّا الللللَّا الللَّهُ الللللَّ اللَّهُ الللَّا الللللللَّا اللللللللَّا اللللللللَّا الللّل

وأجاب على هذا قائلاً اإن تلك المدة غير موحودة، بل هي مفروضة موهومة، والدليل عليه أن تلك المدة لمعينة حادثة، وحدوثها لا يحتاح إلى مدة أحرى، وإلا لزم إثبات أرمة لا بهاية لها، ودلك محال، فكل ما يقولون في حدوث المده فنحن بقوله في حدوث العائم ا(٢).

⁽١) روح المماني: ٨ / ٥٧١

⁽۲) معاتيح العيب ۱۷ / ۱۳.

ثم فسر الآيام السنة عرة بأنها مقدار سنة أيام (1)، ومرة ثانية فسوها بأطوار سنة، فقال: فقوله فريستَّة تُولِه إشارة إلى سنة أحوال في نظر الناظرين، وذلك لأن السموات والأرص وما بيهما ثلاثة أشياء، ولكل واحد منها دات وصعة، فنظراً إلى حلقه دت السموات حالة، ونظراً إلى حلقه صفاتها كذلك، ونظراً إلى حلقه دوات ما بينهما وإلى صفاتها كذلك، ونظراً إلى دوات ما بينهما وإلى صفاتها كذلك، فهي سنة أشياء على سنة أحوال، وإمما ذكر الأيام لأن الإنسان إدا نظر إلى حقلق رآه فعلاً، والمعل ظرفه الرمان، والأيام أشهر الأرمة، وإلا فقل السموات لم يكن لل ولا بهارة (1).

وذكر عن بعص العلماء أن المحكمة من خلق السموات والأرض في سنة أيام قأن الشيء إذا أُخدِث دفعة واحدة ثم القطع طربق الإحداث، فلعله يحطر سال بعصهم أن دالم إسما وقع على سمل الاتماق، أما إذا حدثت الأشياء على التعاقب والتواصل مع كربها معابعة للمصلحة والحكمة، كان دلك أقوى في الدلالة على كربها و قعة بإحداث مُخدِث قديم حكيم، وقادر عليم رحيمة (٢).

وكذلك ذهب بعص المعشرين إلى أن الأيام السنه هي سنة أوقات، أو هي مقدار سنة أيام، لأن اليوم هو رمان طلوع الشمس إلى عروبها، ولم يكل حسند، قالوا. وهي حلق الأشياء حيفاً متدرجاً، مع القدرة على إيحادها دفعة، دليل للاحتيار، واعتبار لنظار، وحث على التآني في الأمور (3). وقال

⁽١) - انظر: المصدر السابق: ١٠١٤ / ١٠١١

⁽۲) معاتيح العيب: ۲۵ / ۱۹۹

 ⁽٣) المصدر السابق: ١٤ / ١٠٥، وانظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب العرقان
 ٥ / ٩٥، والألوسي: روح المعامي: ٤ / ٣٧٤

⁽٤) انظر التسابوري: عرائب غرآن ورعائب العرقان ٥/ ٩٦) واليصاوي، أبوار =

البيسابوري أيضاً: «يمكن أن تحمل الأيام السنة على الأطوار السنة التي للأجسام: الهيولي، والصورة، والجسم البسيط، ثم المركب المعدني، والباني، والحيوابي، والله تعالى أعدم بمراده،(١٠).

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ أَوْلَا بَرِ الَّذِي كَمْرَا أَنَّ السَّنَوْتِ وَٱلْأَرْضَ
حَانا رَبْقاً فَمَنْفَاهُمّا وَجَعَلْنا مِن الْمَاءِ كُلّ شَيْءِ حَيَّ أَفَلا يُوْمِوْدَ ﴾ [الانسياء ١٦٠]. فكر أن الرثق إشارة إلى العدم، والعنق شارة إلى الوحود، ثم قال: الوتقريره بحسب اللفظ أن الأحسام إدا كانت مرتتقة لا يكون لبعضها تمير عن البعص، وإذا عرفت هذا فيقول. البعص، وإذا كانت متعنقة تمير بعصها عن البعص، وإذا عرفت هذا فيقول. إن العدم بفي محض، فلبس فيه دوانت متميزة واعبة متناينة، فصح تسمية المعدوم بالرثق، من حيث إنه لبلن امتيازاً أَوْ بوجه ما (٢٠)، وإذا وحدت فقد تميز كل واحد من الجواهر عن فيره وكل واحك من الصفات عن عيرها، فصح تسمية الوجود بالمتق من هذا لوحه، وبهذا التأويل سمى الله تعالى عصح تسمية الوجود بالمتق من هذا لوحه، وبهذا التأويل سمى الله تعالى خلق السور في وسط الظلمة بالفلق، فقال ﴿ قُلْ أَتُودُ يَرَبُ الْمَلَقِ ﴾ [العلق الما المقلمة بالفلق، فقال ﴿ قَلْ أَتُودُ يَرَبُ الْمَلَقِ ﴾ [العلق المقال المقلمة بالملق فقال ﴿ قَلْ أَتُودُ يَرَبُ الْمَلَقِ ﴾ [العلق الما المقلمة بالمقرة بعد العدم العدم الما العلمة بالملق فقال ﴿ قَلْ أَتُودُ يَرَبُ الْمَلَقِ ﴾ [العلق الما قَلَا المنظ بعد أن يريد بالعنق بعد الرتق، الوجود بعد العدم العدم العدم المنتية بعد أن يريد بالعنق بعد الرتق، الوجود بعد العدم العدم المناها العدم المناه المناه العدم المناه العدم المناه العدم المناه المناه المناه المناه المناه المناه العدم العدم المناه المنا

التنزيل وأسرار التأويل ٢/ ٢٨٤، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم ولي مرايه
 الكتاب العرير: ٣/ ٢٣٢

 ⁽١) غرائب المقرآن ورحائب العرقان: ٥ / ٩٦.

 ⁽٣) هكذا وحلتها في الطبعة التي اعتمدت عليها، ونعلها ولو نوجه ما، فلذك أسب
لسياق الكلام

 ⁽٣) مسورة الأسعام الآية. ٩٦ و لآية ﴿ قَانِنُ الْإِنْهُ عِنْهُمُلُ ٱلْذِلْ سَكُمًا وَالشَّمْسَ وَٱلْفَمْرَ
 عُشياةً نَوْكَ تَقْدِيرُ ٱلدّبِيرِ الْفَلِيدِ ﴾

 ⁽٤) أسرار التبريل وأنوار التأويل ٢٢٥ وراجع: معاميح العيب: ٢٢ / ١٦٣ فقد ذكر =

وقد فشر كلمة ﴿ أَلْمَالِقَ لِهُ تَفْسِير أُ فلسفياً ، فرأى أَن الفلق عبارة عن كل ما يفلقه الله تعالى كالأرض عن السات ، والسحاب عن الأمطار ، والأرحام عن الأولاد ، والسيض عن الفرح إلى ، بن العدم كأنه ظلمة والدور كأنه الوجود ، وثبت أنه كان الله في الأرز ولم يكن معه شيء ألبتة ، فكأنه مسحانه وتعالى هو الذي فلق محار طمات العدم بأنوار الإيجاد والتكوين والإبداع ، فهذا هو المراد من الفلق ، قان وهذا التأويل أقرب من وجوه المراد من الفلق ، قان وهذا التأويل أقرب من وجوه المراد من الفلق ، قان العدم بأنوار المراد من وجوه المراد من الفلق ، قان العدم بأنوار الإيجاد والتكوين والمراد من الفلق ، قان العدم بأنوار الإيجاد والتكوين

أحدها أن الموحود إم الخائل وإما لخلق، فإذا فسرنا الفلق بهذا التفسير، صار كأنه قال قل أعود برب حميع الممكنات، ومكون كل المحدثات والعندعات فيكود التعطيم فيه عظم من اختصار معنى الفلق على الصح، فيكود الصح أحد الأمور الداحلة في هذا المعنى، كما رأى أكثر المفسّرين (١)

وثانيها أن كل موجود إما واجب لذاته أو سمكن لداته، والممكن لذاته يكون موجوداً بعيره، معدوماً في حد دنه، فإدن. كل ممكن فلا بد له من مؤثر يؤثر فيه حال حدوثه، وينقيه حال نقاته، فكأن الله تعالى يعول، إبك لست محتاجاً إلي حال الحدوث فقط، بن في حال الحدوث وحال النقاء معاً، في المدات وفي جميع الصفات، فقوله. ﴿ يُرَبِّ ٱلْمَنَقِ ﴾ يدل على احتياج كل ما عداه إليه، في حالتي الحدوث والبقاء، في الماهية والوجود، بحسب الدوات والصفات.

وثالثها: أن التصوير والتكويل في الظلمة أصعب منه في البور،

حدا الرأي عن أبي مسلم الأصفهائي، وكذلك البسابوري عراف القرآن ورعائب
 الفرقان: ٨/ ٢٧، والطباط في العبر بالقرآن ١٤/ ١٤.

 ⁽١) انظر مثلاً: الطبري جامع بيان عن تأويل آي القرآن ۴۰ / ۳۵۰، والميوطي.
 الدر المتثور . ٨ / ١٨٨.

فكأن الله تعالى يقول أما الذي أفعر ما أفعده قبل طلوع الأنوار وظهور الأضواء، ومثل دلك مما لا يتأتى إلا بالعدم الدم والحكمة البالعة(١)

وتبع الرازي في هذا النفسير كلُّ من البيصاوي^(٢)، والالوسي، ويطهر في هذا التفسير أثر ابن سينا، وقد صرَّح الألوسي بسبة هذا التفسير إليه^(٣) فقال: قوقال الرئس ابن سبنا بعد أن حمل انفلق على ظلمة العدم المفلوقة بنور الوجود، إن في ذكر الرب سراً لبطيعاً من حقائق العدم، وذلك أن المربوب لا يستعني في شيء من حالاته عن الرب، كما يشاهد في الطعل مادام مربوباً، ولما كانت الماهيات الممكنة غير مستعنية عن إقاضة المندأ الأول، لا حرم ذكر لفظ الرب للإشارة مي ذلك؟

فالراري بريد بهذا القول أن يثبت أن العالم خُلق من العدم، من غير سيق مادة ولا مثال؛ لأن كل ما بية ومثال قهوا فعله، وأن كل ما عداه فهو ممكن، وكل ممكن فهو فعله، فلو فتعرت فاعليته إلى مادة ومثال لوم التسبسل، وهو محال فال: وكدلت فإن فعله ـ سحانه وتعالى ـ غير موقوف على رمان ومكان؛ لأن كل رمان مركب من أحراء منقضية، فيكون ممكنًا وكل مكان ممكن مركب من أفراد الأحيار، فيكون كل واحد منهما ممكنًا ومحدثاً، فلو افتقرت فاعليته إلى زمان وإلى مكان، لافتقرت فاعلية الزمان والمكان إلى رمان ومكان، فيلوم الشنبس، وذلت محال أن

⁽۱) انظر: معانيج العيب ۲۲/ ۱۹۱

⁽٣) - انظر ؛ أنوار التنزيل وأسرار التأويل. ٩ / ٣٥٥

 ⁽٣) راجع ابن سينا تفسير سورة العلق(صمن كتاب الدكتور حس عاصي: التفسير
 القرآئي واللغة الصوفية في فلسعة ابن سينا): ١١٦.

 ⁽٤) روح المعامي 10 / ١٥٥ هكت بص الألوسي، وهو قريب من نص ابن مينا وليس حرقياً عبد راجع النص عبد بن سينا في تفسير صورة العنق المشار إليها في الهامش السابق

 ⁽a) انظر: مقاميح الغيب، ٢٩ / ٢٠٦

وتحدث ابن عاشور عن معنى لرئق و لفتق، فذكر عدة احتمالات، فيحتمل أن يراد بالرئق فيحتمل أن يراد بالرئق العدم، وبالفتق الإيجاد، ويحتمل أن يراد بالرئق الطلمة، وبالفتق النور، عالموجودات وحدث في ظلمة، ثم أقاص الله عليها النور ويحتمل أن يراد بالرئق اتحاد لموجودات حين كانت مادة واحدة أو كانت أشراً أو عَمّاء، فكانت حساً عالياً متحداً، وهو حينك كلي الحصر في فرد، ثم خلق الله من ذلك الحسر أبعاضاً، وحمل لكل بعض مميرات دائية، فصير كل متميز بحقيقة حساً فصارت أحاساً، ثم حلق في الأحاس مميرات بالعوارض لحقائقها فصارت أنواعاً، وهذا الاحتمال أسعد بطريقة الحكماء بالعوارض لحقائقها فصارت أنواعاً، وهذا الاحتمال أسعد بطريقة الحكماء والطاهر أن الآية تشمل حميع ما يتجفق فيه معاني الرئق والفتق؛ إذ لا مانع من اعتبار معنى عام يجمعها حميعاً، فتكوني لآية قد اشتملت على عبرة تعم كل الناس، وكل عبرة خاصة أحل النظر والعلم، فتكون من معجوات القرآن العلمية (۱)

ويبدو أن الآلوسي لم يقبل تفسير الرئق والفتق بالعدم والوجود على عمومه، فلعل ذلك التفسير كان يحص السموات والأرض، لأن ظاهر هذا التفسير ينفي تماير المعدومات، و لآلوسي لا يقول بدلك، حيث قال «إن المعدوم الممكن متمير في نفس الأمر؛ لأنه متصور، ولا يمكن تصور الشيء إلا بتميزه عن عيره، وإلا لم يكن بكونه متصوراً أولى من هيره، ولأن يعص المعدومات قد يكون مراداً دون بعض، ولولا التميير بيها لما عقل ذلك؛ إد القصد إلى إيحاد عير المتعين ممتع؛ لأن ما ليس بمتعين في تفسه لم يتميز القصد إلى عيره، وقد يقال على هذا يكفي في تلك الإرادة عدم تمايز السماوات والأرض في حالة العدم نظرا إلى الحارج المشاهد،

انظر: النحرير والتنوير: ١٧ / ٥٣

وأياً ما كان فمعنى الآية ألم يعدموا أن السموات والأرض كان معدومتين فأوحدناهما، ومعنى علمهم بدلك تمكنهم من العلم به بأدبى بظر؛ لأبهما ممكنان، والممكن باعتبار دانه وحده بكون معدوماً، واتصافه بالوجود لا يكون إلا من واجب الوجوداً.

ودكر عن ابن سينا كلاماً قريباً من هذا المعنى، فقال: ققال ابن سينا في المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء سائر الأشياء عير واحب الوحود لا تستحق الوحود، بل هي في أنفسها ومع قطع إصافتها إلى الواجب تستحق العدم، ولا يعقل أن يكون وجود السموات والأرض مع إمكانهما الضروري عن غير علقه (٢).

وهذا موافق لمذهب الألوسني في شأب الماهيات، وقد سبق بيان رأيه في مبحث الوحود والماهية في أنباب الأولّ، فقد رأى أن الماهيات عبر مجعولة، بحجة أن المعدوم الممكن ثابت يُنصّور ويُراد بعصه دون بعض، وكل ما هو كذلك فهو منميز في نفسه ("). ويلرم من هذا الرأي القول بقدم العالم، إلا أن الألوسي لا يقول بدلك بصريح العبارة، فيرى أن العالم حادث حدوثاً زمانياً بإجماع المسلمين (ق).

وجدير بالذكر أن بقف عند رأي ابن تيمية، حيث أشار إلى هده المسألة في التفسير الذي جُمِع له، وقد توسع فيها في كتبه الأحرى، فوأى

⁽۱) روح المعالى، ٩ / ٢٢٢

⁽٣) المصدر السابق ٩ / ٣٤ هذا بص لأفوسي، وأما بص ابن سينا فهو فوسائر الأشياء فإن ماهيانها كما علمت لا بنتجي الوجود، بل هي في أنصبها وقطع إضافتها إلى واجب الوجود تستحق العدمة الشناء(الإلهيات) ٢ / ٣٥٦،

 ⁽٣) انظر اروح المعامي: ١ / ١٨١ ورجع مبحث نوجود والماهية في الناب الأول.

⁽٤) - انظر، المصدر السابق: ٨/ ١٤٩

أن المنقول عن أساطين العلاسفة القدماء من قول محدوث العالم، لا يخالف ما أخبرت به الأبياء من حلق هذا العائم من مادة، بن المنقول عنهم أن هذا العالم مُحْدَث كائن بعد أن لم يكن، وأما قولهم في تلك المادة هل هي قليمة الأعيان أو مُحْدَثة بعد أن لم تكن، أو مُحْدَثة من مادة أحرى بعد مادة؟ فإن النقول عنهم في هذا الناب قد تضطرب، وحاصه أن كتنهم عُرَّت وبُقلت من لسان إلى لسان، وقد يدحن من العبط والكذب في مثل دلك ما لا يُعْلَم حقيقته، ولكن ما تواطأت به المقول عنهم بنقى مثل المتواثر، لكن الدي لا ويب قبه أن رأي أرسطو وأتب عه محالم لصريح المعقون ولصحيح المنفول أرسطو وما قاله المنفول أن فيه وأتباعه من فلاسعة الإسلام، فالأولون كان رأيهم أن العالم أرسطو بقال ميكن، والآخرون رأوا أن العالم بأسره قديم.

وقد التقد ابن تيمية رأي أرسطو وأتباعه في مواصع كثيرة من كتبه، كما انتقد رأي المتكلمين الدين يرون أن سلسلة لحوادث متناهية، فالتقد هؤلاء وأولتك، فلكر أن المنكلمين بما باطروا الفلاسفة في مسأله حلوث العالم، استطال عليهم الفلاسفة لما رأوهم قد سلكوا تلك الطريقة ـ يعني دليل الشاهي وغيره من أدنة المتكلمين في إثبات تناهي الحوادث ـ التي هي فاسدة عند أثمه الشرع والعقل، فظن هؤلاء لفلاسفة الملاحدة أبهم إذا أبطلوا قول هؤلاء بامتناع حوادث لا أول لها، وأقاموا المدليل على دوام الفعل، لرم من ذلك قدم هذا العالم، ومحالفة بصوص الأنبياء، وهذا جهل عظيم، فإنه ليس فلك قدم هذا العالم، ومحالفة بصوص الأنبياء، وهذا جهل عظيم، فإنه ليس للفلاسفة ولا لعيرهم دليل واحد عقبي صحيح يخالف شيئاً من بصوص الأنبياء في مسألة حدوث العالم وقدمه، وجميع ما ذكروه ليس فيه ما يدل

⁽١) - (بطر: دقائق التمسير ٢ / ٢٢٩.

على قدم شيء بعينه من العالم أصلاً، وإنما فايتهم أن يدلوا على قدم نوع الفعل، وأن الفاعل لم يزل فاعلاً، وأن الحوادث لا أول لها، ونحو ذلك مما لا يدل على قدم شيء بعينه من العالم، وهذا لا يحالف شيئاً من نصوص الأنبياء، بل يوافقها(١)

وهذا يعني أن ابن تبعية يقول: إن العالم قديم بنوعه لا بأفراده، وقد أكّد هذا بقوله: أوإن كان أفعاله دائمة شبت بعد شيء، ليس فيها واحد قديم، وكذلك مععولاته بطريق الأولى، فإن المفعول تابع للفعل، فلا يكون في أفعاله ولا في مفعولاته شيء قديم، وإن كانت دائمة لم ترل، فإن دوم النوع وقدمه ليس مسئلوماً قدم شيء من الأعيان، بل ذلك مناقص لقدم شيء منها؛ إد لو كان فيها واحد قديم لكان ولك الفعل المعين هو القديم، ولم تكن الأفعال المتوالية هي العديمة، والمشيء الذي مِن شأبه أن يكون متوالياً متعاقباً، كالحركة والصوت، بمتنع قدم شيء من أجزائه، ودوام شيء من أجزائه، ودوام شيء من أجزائه ودوام شيء من أجزائه ودوام شيء من أجزائه ودوام شيء من أجزائه ودوام شيء من

وقد رأى أن القائلين بقدم العالم شته عليهم نوع التأثير نعين التأثير، قلما رأوا أن الدات تستلرم كونه مؤثراً لامتناع حدوث ذلك بلا مؤثرا لم يميزوا بين النوع والعين، قطنوا أن هم يقتضي قدم الأفلاك أو غيرها من أعيان العالم، وهذا خطأ قطعاً، قإن ثنات بسئلزم نوع التأثير لا عينه، فإذا قُدّر أنها لم تزل قاعلة لشيء بعد شيء، لم يكن شيء من مفعولاتها قليماً، بل كل ما سواها حادث كائن بعد أن لم يكن، وإن كان قعلها من لوازم ذاتها، قالدي هو من لوارم ذاته نوع الععن، لا قعل معين ولا مفعول معين،

⁽١) انظر: هرم بعارض العقل والنقل: ٨ / ٢٧٩،

⁽٢) الظر، الصفلية: ١ / ٢٨١

فلا يكود في العالم شيء قديم، وحيئذ لا يكود في الأزل مؤثراً تاماً مي شيء من العالم، ولكن لم يزل مؤثراً تاماً مي شيء بعد شيء(١)

وردًّ على مَنْ يرى أن بوع المعل يجب أن يكول مسوقاً بالعدم، فقال:
المن أين نك هذا وليس في الكتاب و سنة ما يدل عليه ولا في المعقول ما يرشد إليه، وهذا يستنزم أن يصبر الرب قادراً على بوع المعل بعد أن لم يكن قادراً عليه، فإنه إن لم يزل قادراً أمكن وحود المقدور، فإن كان المقدور معشعاً، ثم صار ممكناً، صار الرب قادراً بعد أن لم يكن، وانتقل المعل من الامتناع إلى الإمكاد من غير حدوث شيء ولا تحدده، فإن الأول ليس هو شيئاً معيناً، بل هو صارة عن عدم الأولية كما أن الأبد عبارة عن عدم الأحرية، قما من وقت يعدر إلا والأرب قبله لا إلى عابة، كما قال النبي يَنظِلاً هي المحديث الصحيح (أنت الأول قليس قبلك شيء وأنت الأخر قليس بعدك شيء وأنت الأخر قليس بعدك شيء وأنت الأخر قليس بعدك شيء وأنت الطاهر قليس دونك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء) وأنت الباطن فليس دونك

فخلاصة الأمر أن اس تيمية يقون بقدم نوع العالَم، وأن الحوادث لا أول لها، فحدوث الأشياء ما رال متعاقبًا منذ الأرل، وهذا يعني ـ قيما أفهمه - تسلسل الحوادث إلى ما لا تهاية، والتسمسل باطل باتقاق العلماء، ولهذا لا يمكن قبول هذا الرأي، وقد انتقده بعض العلماء وردوه (٣)

⁽١) انظر المصدر البابق، ٢ / ٩٦

 ⁽٢) المصدر السايق ١/ ١٥ والحديث أحرجه الإمام مسلم في صحيحه عن أبي هريرة كتاب الدكر والبوبة والدعاء والاستعمار باب ما يقول عبد اللوم وأحل المصجع.

 ⁽٣) انظر السنكي السيف الصقيل في الرد على ابن رفيل، ٨٣ ويعني بابن زفيل ابن
 العيم الذي وافق شيخه في مسألة قلم سرع مكتبة رهران بالقاهرة د/ط. د/ت ...

وقد رأى الشيرازي أن الله تعالى كان ولا مكان ولا زمان (١), وهذا يغتضي أن العالم حادث، ورأى أن أساطين الحكماء المعتبرين كلهم قاتلون مما قال به الأنبياء عليهم السلام وأتباعهم، من حدوث العالم بجميع جواهره وأعراضه وأفلاكه وأملاكه وبسائطه (٢), وقد عرصا كيف فهم القارابي وإخوان الصفا قول الفلامفة: إن العالم قديم.

ولكن للشيرازي أقوال أخرى قد تهدم ما قاله آنعاً، وتلرمه القول بقدم العالم، فمن دلك قوله. إن لكن حقيقة بوعية ـ كالإنسان والحيوان والبات والأرض والماء والهواء ـ حوهراً عقلياً، عاقلاً لذاته ومعقولاً لذاته، موجوداً في العالم الإلهي، هي كمالها وعينها، وهي حقائق متأصلة، سبتها إلى هذه الصور الحسية نسبة الأصل إلى المثل والشخص إلى الطل، وهي موجودة أرلاً، وليست من جملة المعالم لتنصف بالحدوث والنجدد والزوال، ومن السراهين على وجود تلك المثل أو الصور أن كل موجود سافل إذا تصور الوجود العالي فلا محالة يظلبه ويشتاقه طبعاً جبلياً، ولو لم يكن لهذا الطلب والشوق غاية حقيقية لكان اربكره في لحبلية عبئاً معطلاً، والله بريء عن والمثل أعيا العثل العثل العثل عبداً معطلاً، والله بريء عن المثل العثل العثل العثر الما دكره أفلاطون عن عالم قعل العنث (٢)

والشيخ واحد الكوثري حائسه على السب الصقيل ٨٣، والدكتور محمد سعيد رمصان البوطي السلفية مرحنة رمئية مباركة لا مدهب إسلامي ١٦٨ دار المكو بدمشق: ط٢ / ١٤١٧هـ. / ١٩٩٦م

انظر: تصير القرآن الكريم ٨ / ١٧٥

⁽Y) الطر: الأسمار الأربعة ٧/ ٢٨٣.

⁽٣) انظر. تقبير القرآن الكريم: ٣ / ٨٠٤ ـ ٢٨٤ ـ ٥ / ٢٨٤

⁽٤) - النظر: محاورات أقلاطون(محاورة بيدوب): ١٨٨ - ١٩٥

واستدل على ذلك مقوله ـ عز وجل ـ . ﴿ يُدُيِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلنَّمَا اللَّهُ إِلَى النَّمَا اللَّهُ إِلَى النَّمَا اللَّهُ اللَّهِ فِي يَوْمِ كَانَ مِقْدَارُهُ ٱلْفَ مَسَوْ يَمَّا نَقُدُّونَ ﴾ [السحدة ٥]. فالأمر هو وحود الأشياء في أنفسه، وتدبير الله معالى للوحود هو إداضته بالقيص الإيجادي، وقوله ﴿ ﴿ يَنَ أَنْتُمَا إِلَى ٱلْأَرْضِ ﴾ إشارة إلى الموجودات الواقعة في سلسلة البُدُوُّ (١).

فهذا الكلام يدرم منه القول نقدم العالَم، حيث اعتبر الجواهر العقلية الموجودة في العالَم الإلهي موجودة أرلاً، وليست من جملة هذا العالَم لتتصف بالحدوث والتحدد والزول ولدي يؤكد هدا قوله بسلسنه الموحودات التي يطهر فيها أثر نظرية القيص، وكدلك كلامه عن الماهيات أو الأعيان الثانتة، فهذه ثانتة أرلاً. فإذا أرادت العهور والوجود استأدلت الباري ـ عر وجل ـ فأدل لها، وعلى هذا المعلى فشر قوله تعالى وصحَّن فَيَكُونَا ﴾ حيث رأى أن اكرا لس أمر قهر وقسر، وإدما هو أمر إذن، فكأن العبد قال لربه اندن لي أن أدخل في عالمت وهو الوجود، فقال الله تعالى. الكرا أي" أدخل حصرتي فقد أدنت لك، كما حكى الله تعالى عن عيسي ـ عليه السلام - " وَأَنْ لَمَنُ لَحَدُم مِنَ الْهِي كَهَيْتِ الطَّيْرِ فَأَلْعُحُ مِيهِ فَيْكُونُ طُيِّزًا بِإِذْدِ اللَّهِ ﴾ (آل عمر بـ ١٩). فلولا سنق السؤال الوجودي عن الطائر أن يكود لم يُسَمَّ ذلك إدناً. ثم قال: فإن قبل أبن للمعدوم لسال يسأل بها؟ قلنا: دلك بعد ثبوت أعيانهم^(٢).

وقد سبق أن عرصا رأي بعض ممسّرين في الماهيات، فقد دهب كلُّ

⁽¹⁾ انظر: تفسير القرآن الكريم. ٨ / ٥٣

⁽۲) انظر: تفسير القرآق الكريم: ٦ / ٤١٥

من الشيرازي(۱)، والألوسي(۱)، والطباطبائي(۱)، إلى أن الماهيات غير مجعولة، ولا يمكن أن تكون أثر للجاعل، دلك أن أثر الجاعل إنما بكون في الوحودات الحاصة في الخارج، وليس في الماهيات؛ لأن الماهيات من حيث هي معدومة (۱)، هذا فيما يخص الشيرازي، وأما الألوسي فقد ذكر أن للملاسقة في هذه المسألة للائة آراء:

الأولى: أن جماعة من الأوائل لدين صاروا إلى القول بحدوث موجودات العالم؛ ماديها، وبسائطها، ومركباتها.

الشامي أن طائفة صاروا إلى قدم مبديها العقل، والنفس، والمعارقات، والسائط، دون المتوسطات والمركبات، فإن المبادي عندهم موق الدهر والزمان، فلا يتحقق بيها حدوث رماني، بحلاف المركبات التي هي تحت الدهر والزمان، ومنعوا كون الحركات سرمدية

الثالث: وهو مذهب أرسطو ومن تابعه من تلامذته أن العالم قديم، وأن الحركات الدورية سرمديه، وهذا باء على المشهور عنه، وإلا فقد ذُكرَ في الأسفار⁽⁰⁾ أن أساطين المحكمة المعتبرين كلهم قائلون بما قال به الأنبياء عليهم السلام وأتباعهم، من حدوث العائم بجميع جواهره وأعراضه وأفلاكه وأملاكه ويسائطه (1).

⁽¹⁾ انظر التصدر السابق 1 / 31.

⁽۲) - انظر: روح المعالى: ١ / ١٨٦

 ⁽٣) الظراء الميزاد في تفسير المراد، ٣ / ١٧٢.

⁽٤) - تقدم تفصيل هذه المسألة في مبحث دوخود و بعاهية في اساب الأون

⁽a) انظر: الشيرازي الأسعار الأربعة: ٧ / ٢٨٣

⁽¹⁾ انظر اروح المعاني: ٩ / ٣٤

ثم قال: اوالعلاسفة عبى المشهور يرعمون أن من العالم ما هو قديم مالشخص، وما هو قديم بالموع، مع قولهم بالحدوث الذاتي، ولا يدثر عندهم، وذهب الملا صدر لدين الشيراري أبهم لا يقولون إلا بقدم العقول المجردة دون عالم الأحسام مطلقاً، بن هم قائلون بحدوثها ودثورها، وأطال الكلام على ذلك في الأسهار، وأتى بنصوص أجلتهم، كأرسطو وعيره (١).

ويعدو أن الألوسي لا يوافق الشيراري فيما دكره، ورأى أن الترام التوفيق بين ما يقوله المسلمون في أمر العالم بأسره، وما يقوله الملاسفة في ذلك، كالتزام الحمع بين الحركة و سكون الأن أعلب ما جاء به الفلاسفة حهل وسعه، وقد فين بكلامهم كثير من الباس، ثم بين أن ما ذكره عنهم إنما هو للصرورة (٢).

وعد تعسيره لقوله تعالى ﴿ وَقُلْ أَنَّ عَلَى آلِانَسِ مِنْ يَنَ ٱلنَّهْ ِ لَمْ تَكُلُ مَّيَهُ مَدَوْرًا ﴾ [الإنسان ١] دكر عن يعض المتصوفة أن هل للاستفهام الإنكاري، فهو في معنى النفي، أي ما أنى عنى الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مدكوراً، قال الوظاهرة القول نقدم لإنسان في الرمان، على معنى أنه لم يكن رمان إلا وفيه إنسان، وهو انقدم النوعي، كما قال نه من قال من الفلاسفة، وهو كفر بالإجماع (٢٠٠٠) ثم ذكر توجيه قولهم ومقصدهم من ذلك فقال ووجه بأنهم عنوا شيئية الشوت لقدم الإنسان عندهم بلك الاعتبار، دون شيئية الوجود، ضرورة أنه بالنسبة إليها حادث زماناً ١٤٤٤).

ورأى في كلام ابن عربي ما يرشد إلى هذا التوجيه فقال الآلوسي نقلاً '

المصدر (لسابق: ۱۳ / ۲۱۰)

⁽٢) انظر روح البناني: ٩٦/٩.

⁽٣) انظر: روح البعاني: ١٥٨ / ١٦٨

⁽٤) - انظر: المصدر السابق: ١٥ / ١٦٨

عن الفتوحات المكية: «لو لم يكى في العائم من هو على صورة الحق ما حصل المقصود من العلم بالحق، أعني لعلم الحادث في قوله مسحامه (كنت كنزاً لم أغرَف، فأحبيت أن أغرَف، فخنقت الحلق، وتعرفت إليهم فعرفوني) فجعل نفسه كنزا، والكنر لا يكون إلا مكتراً في شيء، فلم يكن كنز الحق نفسه إلا في صورة الإنسان الكامل، في شيئية تموته، هناك كان الحق مكنوزا، فلما ألبس الحق الإنسان ثوب الوجود طهر الكبر بطهوره، فعرفه الإنسان الكامل بوجوده، وعلم أنه كان مكنوزاً فيه، في شيئية تموته، وهو لا يشعر بها(1).

ثم عقب قائلاً «ولا يحمى أن الأشياء كنها في شيئية الشوت قليمة، لا الإنسان وحدهوالكلام في هذا المقام طويل ولا يسعنا أن نظيل، بند أما نقول كون هل هذا للإنكار ممكراً وإن دعوى صحة ذلك لإحدى الكبر، والدي فهمه أجلة من الصحائة رضي الله تعالى عمهم من الآية الإحبار الإيجابي» (٢٠). يعني أنه قد مضى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً، فهل هنا بمعنى قد مضى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً،

والذي يهمنا من هذا كله قول الأنوسي الولا يخفى أن الأشياء كلها في شبثية الثبوت قديمة، لا الإنسان وحده، لنؤكد منهبه في الماهيات أو الأعيان الثابتة، فهو يراها قليمة وعير مجعولة، كما هو منهب ابن عربي في دلك.

 ⁽۱) انظر: المصدر السابق: ۱۵ / ۱۹۸، وراجع ابن عربي: العتوحات المكية، الباب وقم: ۳۵۸ مجلد۳ / ۲۲۰

⁽٢) - انظر: روح المعاني: ١٥ / ١٦٨.

 ⁽٣) مظر. الرمحشري الكشاف ٤ / ١٥٣، والراري، معاتيح العيب، ٣٠ / ٢٣٥،
 والقرطبي: الجامع الأحكام العرآن: ١٩ / ١١٨.

وأما الشيح طبطاوي حوهري فقد رأى أن العالم قديم، فليس هناك بده ولا نهاية، دلك أن الفضاء لا حدّ له، إذ من المستحيل تصور حدود تحده والزمان كالفضاء، فهو لفظة معبرة سفسها غنية عن التحديد، وهو وحدة ثابتة، وبالنالي لا بده ولا نهاية ثم إذا لاحظنا من جهة أخرى عدم تناهي القدرة الإلهية، حكمنا ضرورة نوحوب أرثية الكون، وبما أن الله أرلي سرمدي، اقتصى أن يكون عمله أرلياً سرمدي، أي. لا بدء له ولا نهاية (١).

وأما الطباطبائي فعلى أرعم من قوله إن الماهيات غير مجعولة، ولا يمكن أن تكون أثراً للمحاعر، فقد رأى أن الله تعالى سابق سفس داته المتعالية على كل شيء مفروض، ورأى أن لرمان محلوق له متأخر عه، فهو محبط بالأشياء على أي بحو فرصت، وكيفها تصورت(٢)

وفي حدم هذه المسألة أكرر ما قاله الرارى أن هذا المقام مقام مهيب عامص عميق، وإذا كان الأمر كذلك فلتقف عند حدّ النصوص التي أكلت حالفية الناري ـ سنحانه وتعالى ـ نكل شيء، وأنه كان ولا شيء معه، ثم أوجد العالم وأندعه من غير مثال سابق وبعد هذا التحديث عن حدوث العالم ويظلان قدمه نحتم الكلام بالتحديث عن فناه العالم، وذلك في المبحث التالى:

المبحث الرابع **فتاء اثماثم**

يرى جمهور الفلاسعة أن الأجسام الفلكية لا تقبل الكون والفساد والتعبّر والاستحالة والريادة و لنقصاد، كما تقبلها الأجسام التي تحت طك

⁽١) - انظر، الجواهر في تعسير القرآن الكريم: ٢ / ١٨١

⁽٢) انظر الميزان في تفسير القرآن. ١٩ / ١٥٢

القمر (1)، فكما أن هذه الأفلاك أزلية، فهي كملك أبدية، قال ابن رشدا ولا يمكن أن يكون شيء أرلياً فيما مضى ويفسد في المستقبل، وبالعكس أعني شيء كائن وينفى أزلياً (٢) إذن فالعالم العنوي لا يمسد ولا يستحيل من مادة إلى مادة أخرى، ودلك بخلاف عالم من تحت قلك القمر، أو عالم العناصر، فهذا العالم كائن فاسد، يستحيل من مادة إلى أحرى، وهكذا دائماً

وقد نقل الرازي بعض أقوالهم في هذه المسألة، فمن ذلك قوله: "قال التحكماء" عالم العناصر عالم الكون و نفساد، وما فيه يتطرق إليه العساد، وإن الماء يحرح عن كونه ماء ويعسد ويتكون منه هواء، وعالم السمواب لا كون فيه ولا فساد، بل يوجد من عدم ولا يعدم، ولا يصير المُملَك تراباً، بخلاف الإنسان، فإنه نصير ترباً أو شيئاً آخر، وعلى هذا فالعالم العلوى ليس بقابد، فهو صالح ("").

واستدل لهم بقوله تعالى: ﴿ وَ لَيْنَ مَ سُوا وَعَمِنُوا الصَّلِحَتِ لَدُعِلَهُمْ فِي الصَّلِحِينَ ﴾ [لمسكوب: ٩]. فقوله تعالى: ﴿ لَلْسَلِفَهُمْ فِي الصَّلِمِينَ ﴾ أي مي الصَّلِمِينَ ﴾ أي مي المحردين الذين لا فساد لهم (أ) وكدلك استدل لهم بقوله تعالى: ﴿ أَنْكُمْ فِي الشَّلِمَةِ وَقَهُمْ كُلُونَ اللَّهُ مِنْ فَرُقِحٍ ﴾ [ق ٢] فقال: يَظُرُونَا إِلَى السَّلَةِ وَوَقَهُمْ كُلُونَا لَيْهَا وَمَا فَى بِن قُرُوجٍ ﴾ [ق ٢] فقال:

⁽۱) انظر: العارابي رسائل الدرابي (الدعاري انقديه) ۱ ۸، واس سيت المجاة ۲۳۱، وإجوال الصما. وسائل إجوال قصم وجلال ثوقاء ۲ / ۶۰، واس رشد كتاب السماء والعالم: ۱۲، صمن وسائل ابن رشد، مطعة دائرة المعارف العثمانية بحيد آباد. ط1 / ۱۳۲۱هـ / ۱۹٤۷م

⁽٢) كتاب الكون والمساد: ٣٠

⁽۲) مقاتیح الغیب: ۲۵ / ۲۸،

⁽٤) أنظر: مقاتيح العب ٢٥ / ٣٨.

قالت الفلاسفة الآية دالة على أن لسماء لا تقبل الخرق، أي: الفساد والفناء، وكللث قالوا في قوله ﴿ آلِي سَنَى سَبَعَ سَمَوَتِ طِلَاقًا مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الْمَعْدَ مِن صَلُورٍ ﴾ [المعلك ١٣]. ثم ردَّ عليهم بأن في هذا الاستدلال تعسماً؛ لأن الإحبار عن عدم الشيء لا يدل على نفي إمكانه، وما ذكروه في الدلالة ليس بظاهر، بل وليس له دلالة حفية أيضاً، وأم دليلهم المعقول فأصعف وأسحف من تعسكهم بالمنقول! أ

وفي موضع آحر قال الماعلات المحال الحرق والالتئام على الأهلاك، ودليلنا على إمكان دلث أن الأجسام متماثلة في كونها أحساماً، عوجب أن يصبح على كل واحد منها ما يصبح على الاحر، إنما قلنا إنها متماثلة؛ لأنه بصبح تقسيمها إلى السماوية كولارضية، ومورد التقسيم مشرك بين القسمين، فالعلويات والسعليات مشتركة في أنها أجسام، وإنما قلت، إنه متى كان كذلك وجب أن يصبح على المعليات؛ لأن المعماثلات حكمها واحد، فمتى يصبح حكم على واحد منها، وجب أن يصبح على البعليات؛ لان يصبح على البعليات، لان يصبح على البعليات، وبعد أن يصبح على البعليات، وبعد أن يصبح على البعليات، وبعد أن يصبح على الباقي الانها.

⁽¹⁾ انظرا معاتيج الغيب ٢٨ / ١٥٥.

⁽٢) المصدر السابق: ٣١/ ٧٧

⁽٣) انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان ١١٠ / ٢١٨

⁽³⁾ انظر: المصدر السابق: 11 / 418

وكللك استدل الوازي بهده الأيات في رده على الملاسفة، فالمواد بهذه الآيات بيان تحريب العالم وهاء الدنيا وانقطاع التكاليف^(١).

ومن الآيات الكريمة التي ردَّ بها الرازي على الفلاسفه أيضاً، قوله تعالى: ﴿ أَفْتَرَيْتِ ٱلسَّاعَةُ وَأَنشَقُ ٱلْشَكُّ ﴾ [بند ١]. فذكر أن المفسرين بأسرهم على أن المراد أن القمر انشق، ودلت الأخبار على حديث الانشقاق(^{٢)} وقال بعض المفسرين المراد سينشق، وهو بعيد ولا معنى له؛ لأن من منع ذلك وهو القلسقي يمنعه في الماصي والمستقبل، ومن يُجَوِّزُه لا حاجة به إلى التأويل، والقرآن أدل طيل وأقوى مثنت له، وإمكانه لا يُشَكُّ فيه، وقد أحر هنه الصادق ﷺ، فيجب اعتقاد وقوعه، وحديث امتباع الخرق والالتثام حديث اللثام؛ لأنه إذا ثبت الشقاق القمر وهو جسم سماوي، ثبت حواز البحرق والتحريب على السمواتُ وأسرها، وبان حواز خراب العالم(٢٠٠. ورأى أن وقوع تحريب السموات وعدمها، لا يَعَلَم بالعقل إلا إمكانه، وأما وقوصه فلا يعلم إلا بالسمع؛ لأن الله ـ سبحانه وتعالى ـ قادر على إبقاء الحادث أبدأ، والخلق دليل إمكان العدم؛ لأن المخلوق لم يجب له القدم مجار عليه العدم، فإذا أحبر الصادق عن أمر به إمكان وجب على العاقل التصديق والإذعان(*).

ورأى أبو حيان الأندلسي أن في تغيير الهلال بالنقص والنماء رداً على

⁽١) انظر * معاتيح العيب: ٣١ / ٧٨

 ⁽٢) جاء في صحيح البحاري (عن عبد الله من منعود - رضي الله عنه - قَالَ: انْشَقُ الْفَمَرُ
 عَلَى عَهْدِ رَسُولِ الله ﷺ شِغْتَشِ فَقَالَ النَّبِيُ ﷺ اشْهَدُوا). كتاب المناقب، بأب سؤال المشركين أن يربهم النبي آية فأراهم الشدق القمر،

⁽٣) انظر: مماتيح العيب، ٢٩ / ٢٩

⁽٤) انظر المصدر النابق: ١٠٠ / ١٠٠

الفلاسفة في قولهم: إن الأجرام علكية لا يمكن تطوق التعيير إلى أحوالها(١)

قال الآلوسي وهذا حلاف منا شع عن الفلاسفة (٢) ودكر عند تمسيره لقوله تعالى (﴿ كُلُّ نَفْسِ دَنَيْنَةُ بِلَوْتِ ﴾ [ال عنزان ١٨٥] أن هذا حكم شامل لجميع الأنفس، محردة كانت أو نسطه (٢) وكأنه يرى أن فناه النفوس يعنى أو يستلزم فناه العالم، وقد أكد هذا المعنى الل كثير من قبل، قرأي أن في هذه الآية إحباراً عاماً، يعم حميع المخليقه، كقوله تعالى ﴿ كُلُّ مَنْ فَلِيّا الوِ في هذه الآية رَبِّكَ دُرُ لَلْلَكِ رَبِّإِكْرَابِ ﴾ [رحسر ٢١ ١٢] فينفرد مسيحانه وتعالى ـ بالديمومة والنقاء، فكون حراً كم كان أولاً (١)

ورأى الشيح محمد رشيد رصا أن الآيات المتعددة الوارده في حراب العالم تدن على بطلان ما كان يقوله عنماء اليونان ومقلدتهم من علماء العرب في الأفلاك والكواكب^(ه)

ولكن ابن تيمية لا يرى فناء السموات والأرص بالكامل، بل سيكون

⁽١) - انظر: البحر المحيط: ٢/ ٧٠

⁽۲) انظر ٔ روح المعانی: ۹ / ۹۵

⁽٣) انظر: روح المعاني ٢/ ٣٦٤

⁽٤) انظر, تفسير القرآن العظيم: ١ / ٤٣٥

⁽a) انظر: تفسير المنار: 1 / ٣١١.

أصبعها باقياً، وتتحول من حال إلى حال آخر، قال: افإن السموات وإن طويت وكانت كالمهل، واستحالت على صورتها، فإن ذلك لا يوجب علمها وفسادها، مل أصلها باق متحوطها من حال إلى حال، كما قال تعالى ﴿ وَوَمَ مُثَلُّ ٱلْأَرْضُ غَيْرً ٱلْأَرْضِ وَالسَّمَاتُ ﴾. وإذا عللت فزه لا يزال سماء دائمة وأرص دائمة واله أعلمه أعلمه أعلمه أعلمه أعلمه الله المناه المالة والمنه واله أعلمه أنه المناه المناه

وذكر جمهور المفسّرين أن التندير يحتمل وحهين أحدهما: أن يكون في الصفات، في الثات، كقولك بدلت الدراهم دنائير والثاني أن يكون في الصفات، كقولك بدلت القميص حنة، أي مقلت لعين من صفة إلى صفة أحرى (٢) قال اليسابوري: قرهذا القول (يعني إبثاني) يناسب مذهب الحكماء في أن الذوات لا يتطرق إليها المدم، وإنّما تعدم صُماتها وأحوالها، تعم جوّزا انعدام الصور مع أنها حواهر عبدهم (٣٠٠ ومدهب الحكماء هذا فيما نتعلق انعام الكون وانعساد)، وأن مذهبهم فيما ينعلق بالعالم العلوي فقد تقدم أنهم لا يحوّرون عليه الاستحاة والتدل.

ورأى الطباطبائي أن ممشأ الاختلاف في هذا التعسير برجع إلى اختلاف الروايات الواردة في تفسير لآية، مع أن الروايات لو صحت واتصلت كان احتلافها أقوى شاهد على أن ظاهرها عبر مراد، وأن بياماتها

⁽¹⁾ وقائق التعسير ٣٠/ ٢٥٨. وانظر: ابن العيم معتاح دار السعادة، ٢ / ٤١

⁽۲) انظر: الطيري، حامع البيان عن تأوين آي القرآن ۱۳ / ۲٤٩، والرمحشري: الكثباف ۲ / ٤٤٩، والراري مدتيع لعيب ۱۹ / ۱٤٩، البيسابوري: فراتب القرآن ورعائب العرقان ۲ / ٤٦٢، و سيمباري أبواد التبريل وأسراد التأويل ۲ / ۱۸۱، والقرطبي، المحامع لأحكام انفران ۹ / ۲۸۲، والآنوسي: دوح المعاني ۷ / ۲۳۹، وان عاشور: التحرير والتبوير: ۱۴ / ۲۵۲،

⁽٣) عوائب الفرآن ورغائب العرقان. ٦ / ٤٦٣

واقعة موقع التمثيل لعتقريب والتدر الكافي في الآيات التي تحوم حول تبديل الأرض والسماء يفيد أن أمر تتبديل أعطم مما بتصوره من ظاهر الروايات، فالآيات تسىء عن بطم عير هذا البطام الذي بعهده (1)

ورأى ابن عاشور أد طي السماء يعني تعيير أجرامها من موقع إلى موقع، وهذا مظهر من مظاهر انقر ص النظام الحالي، وهو انقراص له أحوال كثيرة وصف بعصها في سور من المرآن، وليس في الاية دليل على اضمحلال السماوات، بل على احتلان بطامها، ومبألة دثور السماوات واضمحلالها فرصها الحكماء المتقدمون، ومهم أفلاطون(٢)

وقد حالف الشيرازي العلاسعة والمعشرين كليهما، حيث رأى أن أعبال الأقلالاء وطدئع الصور، متحوله متبدلة، فهي أبدأ في السيلال والروال والتجدد والحركة الدئية، لا معجرد الصفات والأعراض فقط، كما زعمه المحجودون من أهل المنظر ودليله البرهائي على دلك أن الطبيعة السارية في أحسام هذا العالم هي حقيقة سيالة متجددة الدات عير قارة بحسب الجواهر(")

ويعني بالحركة المناتية حركة الجوهر، و لقول بحركة الجوهر خطوة فلسفية جديدة - كما ذكر أستادنا الدكتور حس نشامعي - حيث أصافت عنصر الحركة في جوهر الشيء أو كيان بعسه، فيعتريه التعير، وبلنث أدحل عنصر الحركة في صميم الوجود ويسيته الأساسية، لا كما كان يعتقد الفلاسفة من قبل، حيث رأو، إن الحركة إما أن تكون في الكم أو في الكيف أو في الأين أو في الوضع (3).

⁽¹⁾ الميران مي تفسير الفرآن ١٢ / ٨٧.

⁽٢) - انظر: التحرير والتنوير؛ ١٧ / ١٥٩.

⁽٣) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٧ / ١٧، و ٢٨٢

⁽٤) اظر: التيار المشائي في العلسعة الإسلامية: ١٧٣.

ورأى عبد الكريم الخطيب أن تبدل العالم وتحوله إنما هو تصوير لما يقع في مفهوم الإنساد، حين ينتقل إلى الدار الآخرة، حيث يشهد الوجود على غير ما يقع لحواسه ومدركابه وهو في هذه الدنيا. فبعد أن بقارق روحه جسده يرى الأرض غير الأرض، والسماء عير السماء، فهذا هو التبدل، وإلا فالعوالم ثابتة على ما أقامها الله ـ سبحانه وتعالى ـ في هذا النطام المحكم وليس الأمركما يتصور الذين أحذوا أوصاف يوم القيامة التي جاء بها القران الكريم، في أن تُبَدُّل معالم الوجود كله، وتمقلب أوضاع السموات والأرض(١). فانقطار السماء، وانتثار الكواكب، وانظماس التحوم، وتفجر المحار، ودك الأرض والجبال، إلى عير دلك، ليس على حقيقته، فهي هي لا تتبدل ولا تتحول(٢) فمثلاً عبد تفسيره لقوله تعالى، ﴿ أَفَرَبُو السَّاعَةُ وَالثَّنَّ وَالثَّاعَةُ وَالثَّقَ ٱلْقَبَرُ ﴾ [النمر ١]. رأى أن استقاق القمر أمارة من أمارات بوم القيامة، ومعنى الانشاق ظهوره في ذلك اليوم عني حميقته في أعين الناس، فالناس يرونه في هذه الدنيا صفحة بيصاء بلورية، ولكنهم يوم القيامة يرونه جرماً معتماً شهيها بالأرض، هكذا القمر في حقيقته كما أثنتته التجربة العلمية، ورؤية الإنسان الذي صعد على طهر القمر لهذه الحقيقة، يمكن أن يكون شاهداً على أن يوم القيامة قد اقترب، وأن أشراط الساعة قد جاءت، وأن هذا طلائع ما سيُرى يوم القيامة من حقائق الأشياء بعد أن ينكشف العطاء عن العيون^(٣)

وداه على هذا النفسير العريب أنكر معجزة انشقاق القمر زمن السي الله القرآن السبي الله الفراد المن الله القرآن الكريم هن حدوث انشقاق القمر (٤)،

⁽١) انظر التصبير القرآئي للقران ٩/ ٩٥٨، و١٢ / ١١٩٢.

⁽۲) انظر التصنير القرآني للقرآن: ۱۴ / ۵٤٥ ـ ۵۵۸ ـ ۲۵

⁽٣) انظر: النفسير القرآني للقرآن ١٤ / ١٢٧

⁽٤) انظر العصدر السابق: ١٤ / ٦٣٠.

ووافق الخطيب الشير ريّ في أن الوحود في حركة دائمة، وفي هدم وبناء مستمرين، فهو في كل لحظة عير صورته في اللحظة السابقة أو اللاحقه، وهذا ما يشير إلى قوله تعالى ﴿ وُكُلُّ مِنْ هَالِكُ إِلَّا وَجَهَمُ ﴿ (١) فمعنى الهلاك هما هو التحول وانتبدل وتعاير الصور، وليس معناه الفناء المطلق؛ إذ إذ المادة لا تفنى وإنما تشدل وتتحول، وعلى هذا يُحْمَل قوله: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا قَالِهِ فالفناء هما هو رو ل صور الأشياء (١). وهذا تفسير عريب فيه مزعة فلسمية واضحة، حامل م طواهر القرآن الكريم، واتفاق حمهور فيه مزعة فلسمية واضحة، حامل م يُعنى ويُعاد نظامه مرة أحرى.

فخلاصة الأمر أن حمهور المعشرين متعقون على أن نطام العالم العالم العالم العالم العالم ويكمي والسعلي سُنَدُّل وتتعير، سواء أكان تبدلاً لدواتها أو لصعاتها، ويكمي هذا الاتماق في الرد على الفلاسقة تلذين لا بحورون الكون والعساد على العائم العلوي

وبعد هذا الحديث عن بدء العائم ومنائه، بتحدث عن بعص العوالم العنوية، كالأفلاك والكواكب، والملائكة، ودلك في الفصل التالي

 ⁽١) سبورة الشصيص الآية ٨٨ والآبة ﴿ وَلَا مَنْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَيْهُ مَنْمُ أَلَا إِلَّهُ إِلَّا مُثَوَّ كُلُّ مَنْ مِ هَالِكُ إِلَّا وَيَعْهَمُ لَهُ لَلْفَكُوْ وَإِنَّتِهِ نُونَسُورِ ﴾.

⁽٣) انظر التفسير المراني للقرآب ١١ / ٥٠٨



العالم العلوي

المبعث الأول عالم الأفلاك والكوآكثيا

الفَلْكُ في كلام العرب كل شيء دائر وجمعه أفلاك، ومنه علكة المعزل، والفَلْكُ مدار المجرم، وهو اسم للدوران حاصة (۱). والكوكب لغة المجم (۲)، قال الأصفهائي. «الكورك، للجرم البادية، ولا يقال لها كواكب إلا إذا بدت (۱۹)، فالكوكب والمجم معمى واحد، وهذا هو الظاهر من كلام أكثر المفسّرين عن المجوم والكواكب، علم يعرقوا بينها، وسببين هذا من

⁽۱) انظر ان سظور لمان العرب مادة بعث و لر عب الأصفهائي المعردات في عريب القران ۲۸۷، وابطر، الراري مفاتيح الغيب ۲۲ / ۱۹۹، واليسانوري غرائب القرآن ورعائب الفرقان ۸ / ۲۹، والآلومني روح المعاني ۹ / ۲۸، فقد أشار هؤلاء المعسرون إلى التعريف المنعوي لكنمة لفعك في المواضع المشار إليها

⁽٢) انظر: الفيرورآبادي: الغاموس المحيط، مادة كك.

⁽٣) المعردات في غريب القران: ٢٢٤.

حلال تفسيرهم للآيات المتعلقة مدلث بدأن العلم الحديث (التجريبي) قرق بينهما من حيث الإنارة، فالنجم ما يصيء مذانه، والكوكب ما يصيء بعيره(١).

هذا عن تعريف المملك و لكوكب لعة، وأما عن تعريفهما هي اصطلاح المعلاسفة، فقد ذكر ابن سيدا أن المعنث، همو حوهر بسيط كُرِّي، غير قابل للكون والفساد، متحرك بالصبع على الوسعد، مشتمل عليه (٢) والكوكب. احوهر سيط كري، مكانه الطبعي بمن الفلك، من شأبه أن يبر، غير قابل للكون والفساد، متحرك على الوسط، غير مشتمل عليه (٢)

ويتضح من هذا التعريف أن بيهما صفات مشتركة، فكلاهما حوهر مسيط كري، ولا يقبلان الكون والقصاف وكل يتحرك حركة دائرية على الوسط، غير أن حركة الفلك مشتملة على الوسط، بحلاف حركة الكوكب، فهي غير مشتملة عليه والذي أفهمه من هذا القيد الأحبر أن الفلك بتحرك حركة دائرية باتحاه مركره، وبحركته ينحرك مركره، فهذا معنى مشتمل عليه، أي: يتحرك ويحرك وسطه الذي هو مركره، وأما الكوكب فحركته مستقلة عن حركة مركزه، وإن نحوك باتجاهه حركة دائرية، لكن لا تشتمل حركته الذائرية حول مركزه على حركة المركر ولهد قالوا إن حركة الفلك من المشرق ولي المعرب، وحركة الكواكب من المعرب إلى المعرب، وحركة الكواكب من المعرب إلى المشرق

⁽۱) انظر الذكتور محمد أحمد العمراوي الإسلام في عمير العلم ٣٣٦، والدكتور منصور حسب النبي الكود والإعجار لعدمي في القرآن ١٤٠ دار الفكر العربي بالقاهرة ط٣ / ١٤١٦هـ. / ١٩٩٦م

 ⁽٢) ابن سيد تسع رسائل في الحكمة و نظبيعيات (رسائة في الحدود): ٨٩، وانظر القارابي الثمرة المرضية (عيوب المسائل) ٥٩، وابن رشد: رسائل اين رشد (كتاب السماء والعائم) ٦.

⁽٣) - تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة في الحدود). ٩٠

ودكر ابن سيدا أن لهذا المدك تأثيراً في الأحوال العارضة الحادثة في هالم العنصر، وأن حركته المستديرة على سبيل التسبيح لأمر الله تعالى (1). وكأته يشير بهذه الجملة الأحيرة إلى قوله تعالى . ﴿ وَهُو اللَّي حَلَقَ النِّلَ وَالنَّهِ وَلَا يَعْلَى اللَّهِ وَاللَّهُ وَالنَّهُ وَهُو اللَّهُ وَهُو اللَّهُ وَهُو اللَّهُ وَهُو اللَّهُ وَالنَّهُ وَهُو اللَّهُ وَهُو اللَّهُ وَهُو اللَّهُ وَهُو على سبيل لتركيب والمراح، فوجوده من أمر الباري عز وجل ، وهو على سبيل لاحتراع والإبداع، قال: اوهذا لا الباري عز وجل ، وهو على سبيل لاحتراع والإبداع، قال: اوهذا لا يسافي الكتاب المرير، فإن الكتاب دل على أن الملك كالدخال، فهذا يدل على أن جوهر السماء كال على حال أحرى احتراعية، لا أنه كان على صورة أخرى طبيعية (1) وفي قوله الملك كاللحان إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ مُ أَخْرى طبيعية (1) وفي قوله الملك كاللحان إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ مُ أَخْرى طبيعية اللَّهُ وَهِي دُمَانًا فَيَالًا أَيْنًا ظَالِيكِ ﴾ أشرى طبيعية وقي دُمَانٌ قَعَالَ لَمْ وَالْمُرْتِي النَّهَا أَوْ كُرُمَا قَالنا أَنْهَا طَالِيكِ ﴾ المُلك ال

وقد تكلم المفسّرون عن معنى العنك، فقيل هو السماء، وقيل: هو مدار النجوم، وقيل هو الجري والسرعة، وقيل هو جسم تدور النجوم عليه، وقيل هو وموح مكموف تجري الشمس والقمر والنجوم فيه، وقيل، هو ماء محموع تجري فيه الكواكب، واحتج على هذا بقوله تعالى، ﴿لاَ الشّمَسُ يَنْكِي لَمْنَا أَنْ نُدْرِكَ ٱلْقَمَرُ وَلاَ النّبَلُ سَابِقُ آلَهُمْ وَقُلْ فِي قَلْنِ يَسْتَحُونَ السن، ١٤٠٠ والساحة لا تكون إلا في الماء (١٤٠ قال الرازي، لا نُسَلَم بهذا فإنه يقال في فالساحة لا تكون إلا في الماء (١٤٠ قال الرازي، لا نُسَلَم بهذا فإنه يقال في

⁽١) تبيع رسائل في المحكمة والطبعيات(رسابة في الأحرام العلوية): ٩٧

 ⁽٢) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (رسالة في الأحرام العلوية). ٥٦

⁽٣) انظر: الطبري، جامع البيان عن تأوين آي القرآن: ١٧ / ٢٢، والبغوي: معالم التبريل: ٣ / ٢٤٣، والرازي معاليج بعيب ٢٢ / ٢٢، والبيسابوري، غرائب القرآن ورعائب الفرقان: ٨ / ٢٩، والعرطبي الجامع الأحكام القرآن: ١١ / ٢٨٦، والألوسي: روح المعابي، ٨ / ٣٨

الفرس الذي يمد يديه في الجري سامح(١).

ومعد أن ذكر الطمري معص لأقوال لسابقة رأى أنه لم بكن في كتاب الله ولا في خبر عن رسول الله ﷺ، ولا عمن بمطع بقوله دليل يدل على أي ذلك هو، فمن الواجب أن يقول فيه ما قال، وتسكت عبد لا علم لذا به(٢)

وعرَّف الشيراري العلك بأنه جرم كروي، وهو مجرى الكواكب، سُمي بالعلث تشبيها بعلكة المعرب في الاستدارة والحركة الدورية (٢) وعرفه الطباطبائي بأنه المدار العصائي الذي يتحرك فيه المحرم العلوي(٤)

وقريب من هذا المعنى تعريف ابن عاشور، حيث قال اللهاك الدائرة المفروصة في الحلاء الحوي لمبير أحد الكواكب سيراً مطوداً لا يحيد عنه المعنوصة في الحلاء النعريف للعلك فرق بينه وبين الكوكب، فالكوكب هو النجم، وهو جسم كروي (١)، وأما لقلك فليس حسماً كروياً، وإنما هو مسار للجسم قال، ولرم من كون الكواكب سابحة أن طرائق مبيرها دوائو وهمية الأن السنح هنا سنح في الهواء لا في الماء (١)

ودكر بعص المعشرين (٨) عن جمهور الفلاسفة وأصبحاب الهيئة أنهم

⁽١) - انظر: مقاتيح النيب، ٢٢ / ١٦٧

⁽٢) انظر جامع البيان عن تأويل أي القرآن: ١٧ / ٢٣.

⁽٣) انظر: تعسير القرآن الكريم: ٦ / ١٣٦

⁽٤) الظر الميران في تفسير القرآن، ١٧ / ٩١.

⁽٥) التحرير والتنوير ٢٥ / ٢٧ / ٢٥

⁽٧) انظر: البصدر السابق، ۲۲ / ۲۲

 ⁽A) انظر الراري: معاتيح العيب ' ۲۲ / ۲۲۱، والبسابوري عرائب القرآن ورعائب العرقاب: ۸ / ۲۹ و الألوسي: روح المعاني: ۹ / ۳۹

رأوا أن الأفلاك أجرام صلبة، لا ثقيمة ولا حقيقة، غير قابلة للحرق والالتئام، والنمو والنمول (١٠). وعلل إحوان الصفا قولهم: لا ثقيلة ولا خفيفة، فقالوا: قيل إن الأجسام ليست خفيفة ولا ثقيلة؛ لأنها ملازمة لأماكنها المخاصة بها، وذلك أن الدري ـ عر وجل ـ لما خلق الجسم المطلق، وقصل أنعاصه بالصور المتممة، ورتبها محيطات بعصها بيعض كما بينا أولاً، جعل لكل واحد منها مكان هو أليق الأماكن به، وكل جسم في مكانه المحاص ليس نثقيل ولا حقيف، لأن المثل والخفة يعرصان لبعض الأحسام، بسب خروجها من أمكها الحاصة بها إلى مكان غريبه (١٠).

وعقب الرازي على هذا فقال. ووائحق أنه لا سبيل إلى معرفة صفات السموات إلا بالحروال وقال أبواحيات الأبدلسي والذي تكلم عليه أهل الهيئة هو شيء استدلوا عليه بعقولهم، وليس في الشرع شيء من دلك، والمعتمد عليه أن هذه الأشياء لا يعلم حقيقة مخلفها إلا الله تعالى، ومن أطلعه الله على شيء منها بالوحي، ولعن مراديهما بهذا هو عدم معرقة صفاتها من كل جهة، أما معرفة بعض صفاتها فهذا ممكن، ولا يتوقف على الخير وحده، وإلا لما أمر الله تعالى الدس بالنظر والبحث في ملكوت السموات والأرض (6)، فالإنسان قد يصل إلى معرفة دلك، بل وصل بالعلم

⁽۱) انظر . الكندي وسائل الكندي (الإبانة بعدة العاعدة القريبة للكون والفساد) ۲۱۹ والقارابي: الثمرة المرصية (عيون العسائل) ۲۲ السهروردي هياكل النور ۲۷ واين رشد: رسائل ابن رشد (كتاب السماء والعائم) . ٨

 ⁽۲) رسائل إخوان الصفا رحلان الرقاء ۲/ ٤٠

⁽٣) مقاتيح العيب ٢٢ / ١٦٧.

⁽a) - 164 / 1 787.

 ⁽٥) قال الله تعمالي: ﴿قُلِ الْقُلْرُولَ مَاذَا فِي النَّمْوَتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا تَعْنِي ٱلْأَبْعَةُ وَٱللَّذَا عَى قُوْمٍ لَا
 إُوْمِئُونَ﴾ سورة يونس الاية ١٠١ وقال تعالى ﴿أَمْدَ لَكُلُولًا إِلَى ٱلسَّمَلَةِ فَوْقَهُمْ =

الحديث (التجريبي) إلى بعص صعات الكوكب، فأثبت القرق بين القلك والكوكب، فالفلك مدار فصائي يتحرك فيه تحرم العلوي، وهذا الجرم هو الكوكب، وهذا التعربف للفلك متفق مع التعلير اللعوي أيضاً، حيث جاء أن الفعك اسم للدوران حاصة إذن: فالملك ليس جرماً كما دهب الفلاسفة وكثير من المعسرين، وإلما هو مدار لحرم ما، حيث لكن حرم أو كوكب مدار حاص (۱)

وقد قسم الملاسعة الأحرام بعدوية ـ كما ذكر الطوسي في شرح الإشارات والتسيهات ـ إلى كواكب رافلاك، والكواكب تنقسم إلى سيارات وثوايت، والسيارات سعه، والثوانت أكثر من أن تحصى، والطريق إلى معرفة وجود الكواكب هو العيال، وأما معرفة حركانها فهو الرصد، وأما الأفلاك فكثرة، وثنوتها عن طريق الاستذلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد (٢)

وقد أكثر معص المعشرين من المحديث عن الأفلاك والكواكب وحركاتها، وأعلب ما دكروه مستمد من أصحاب الفيسفة والهبئه، كما سسين لسا، وهي البدايه أشير إلى أن لقرآن لكريم قد ذكر كلمة الفلك في آيتين الآية الأولى قوله تعالى، ﴿وَهُو لَيْنَ سَنَقَ الْبَلَ وَالنَّمَالُ وَلَيْهِ وَلَهُ وَاللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَلِي اللَّهُ وَلَيْ الللَّهُ وَلَهُ وَلَيْ اللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَاللَّهُ وَالْهُ وَاللَّهُ وَاللْفُولُ وَاللَّهُ و

كَلِف بْنَهْمَا وَرَبْتُهَا وَمَا لَمَا وَمَا وَمَا لَمَا وَمَا لَمُعَالِقٍ وَمَا لَمُ وَمَا وَمَا لَمُ وَمِنْ وَمِنْ وَمِنْ وَمِنْ وَمِيرًا وَمِنْ وَمُوالِمِ فَيْسِهِ ﴾ سورة قى الآية ١٦٠٨.

⁽١) انظر الذكتور محمد أحمد الحمراوي الإسلام في عصر العلم: ٣٧٤، والدكتور رعلول المجار "قصايا واراء جريدة الأهرام" لعدد الصادر يوم الإثنين ٧/ ذو القعدة ١٤٢٢هـ / ٢١ يدير ٢٠٠٧م

⁽٢) انظر، شرح الإشارات والتنبيهات لابن مبينا ٢/ ١٨٥

أَن تُدُرِكَ ٱلْفَمَرُ وَلَا ٱلَّتِلُ سَايِقُ ٱلنَّهَارِ وَقُلُّ فِي فَلَكِ بَسْبَحُونَ﴾ [بس ٤٠]

وكدلك حاء ذكر الكواكب مي خمس آبات: الآية الأولى قوله تعالى: ﴿ وَلَمَا جُنَّ عَلَيْهِ ٱلَّٰتِلُ رُمَا كُوِّكِمَّ قَالَ هَنَ كِنَّ فَلَمْنَا أَفَلَ شَالَ لَا أَيْمِتُ ٱلْآفِلِينَ ﴾ (الأمعام ٧٦). والآبة الثانية قوله تعالى ﴿ إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ بَتَأْمَتِ إِنِّ رَأَيْتُ أَخَذَ عَثَرَ كُوِّكُما وَالشَّمَى وَالْفَكَرُ وَأَنْهُمْ لِي سَجِيعِتَ ﴾ [بوسف ٤] والآية الثالثة قوله تعالى: ﴿ اللَّهُ نُورُ ٱلنَّمَوَتِ وَٱلأَرْضُ مَثَلُ تُورِهِ، كَيْشَكُورْ فِيهَا مِصْبَاحُ ٱلْمِصْبَاعُ فِ رُيَّاكِمَةٌ ٱلرُّمَاكِمَةُ كَأَنَّهَا كَرَكَتُ دُرِيَّ بُوفَظ بِن شَمَرَوْ مُسْرَحِكُوْ رَيْوْيَةٍ لَا شَرِقِيَّةٍ وَلَا عَرْيَتُمْ بَكَادُ رَبِيْهَا بُعِينَءُ وَلَقِ لَوَ تَسْسَبُهُ سَأَدُ فَيْ عَلَى نُودٍ ۖ يَدِى اللَّهُ بِنُورِيد مَن يَشَآمُ وَيَصْرِيبُ أَنَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّامِنُّ وَأَنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيسٌ ﴾ [المور 100]. والآية الرابعة قوله تعالى: ﴿ إِنَّا رَبُّنَا ٱلنَّمَاءُ ٱلدُّنَّا بِهِنَةِ ٱلكُّوْكِ ﴾ [العدابات: ٦]. والآية الخامسة قوله تعالى ﴿ وَإِنَّا ٱلْكُوْلَاكُ أَنْذُنَّ ﴾ [الاسمدر ١٦] ويلاحظ أن الآية الأولى أثبت للكوكب حركة، والآية الثانية أثنت العدد، وأشنت المغايرة بين الكواكب من حهة وبين الشمس والقمر من حهة ثانية، والآية الثالثة والرابعة أثبتت الإضاءة، والأية الخامسة أثبتت استحالة الكواكب وفناءها عمادا قال المفسّرون في شأن الأفلاك والكواكب، وما مدى تأثرهم بالفلسمة؟

دهب الرازي في تعريفه لنقلت إلى أنه حسم مستدير، تدور الكواكب عليه، قال: وهذا أقرب إلى ظاهر القرآن⁽¹⁾ وقد أفرد مسألة خاصة عن تعريف الفلك، تساءل فيها عن الفلك ماده؟ فأحاب بأنه الجسم المستدير، أو السطح المستدير؛ الآن أهل اللغة اتفقل على أن فلكة المعزل سميت فلكة الاستدارتها فإن قيل: فعلى هذا تكون السماء مستديرة، وقد اتفق أكثر المفسرين على أن السماء مبسوطة، فهي كالسقف المستوي، ويدل عليه قوله

⁽١) انظر: مفاتيح العيب ٢٢ / ١٦٧

تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْمُرَوِّعِ﴾ [الطور ٥]. لقول ليس في النصوص ما يدل دلالة قاطعة على كون السماء مسوعة عير مستديرة، بل قد دل الدليل الحسي على كونها مستديرة، فوجب المصير إليه قال وكونها مستديرة لا يحرحها على كونها سقفاً (١).

ومن الأدلة الحسية التي ذكره على ستدارة السماء أن مَنْ كان في حانب الجنوب يطهر له كواكب مثل سهيل، ويحقى عليه بنات بعش، فلو كانت السماء حسماً مسطحاً مستوباً لنال لكل للكل، بحلاف ما إذا كان مستديراً، فإن بعضه حبئد يستثر بأطرف الأرص فلا برى (٢٠). قال الألوسي؛ والقول باستدارة السماء هو المشهور عن ابن عباس، وكوبها سقفاً لا يأبى استدارتها (٢٠).

ولم أحد للراري في تعسيره تعريفاً واصحاً للكوكب، ولكن يبدو من حلال كلامه عن الكواكب أنه كالفلك، فهو حسم مستدير وبهذا يكون رأيه موافقاً لرأي الفلاسفة الذين لم يفرقوه بينهما من حيث الجسمية والاستدارة

ورأي الراري في معنى لكوكب قد يكون صحيحاً، وموافقاً ثما اكتشفه العلم الحديث (التحريبي)، أم رأيه في معنى الفلث فهو بعيد كل البعد عما رآه العلم، فالفلك كما سقت الإشارة إلى معناه هو مدار فصائي للكواكب والتجوم، وليس جسماً كما رأى الرازي وغيره.

وبعد هذا تكلم الراري عن حركات الأفلاك والكواكب، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿ كُلُّ فِي فَلَكِ يَسْنَحُونَ ﴾ . فذكر عن الفلاسفة أن حركة الأجرام على

انظر: مفاتيح العيب ٢٦ / ٧٥

⁽٢) انظر: مقاتيح الغيب. ٢٦ / ٢٥

⁽٣) - انظر: روح المعاني: ٩ / ٣٩

ثلاثة أقسام: منها ما هي متحركة إلى الوسط وهي الثقال، ومنها ما هي متحركة عن الوسط وهي الثقال، ومنها ما هي متحركة عن الوسط وهي الخفاف، ومنها ما هي متحركة على الوسط وهي الأجرام العلكية الكوكبية، فإنها مستديرة حول الوسط والأرض هي مركر الأفلاك والكواكب، فتتحرك حولها، لا هنها ولا إليها(١).

ثم دكر عبهم أن الأرصاف مد أثبت أن ليكواكب حركات مختلفة، فمنها حركة تشملها بأسرها، آخذة من المشرق إلى المغرب، وهي حركة الشمس اليومية، وهناك حركة أحرى من المعرب إلى المشرق، وهي ظاهرة في الكواكب السعة السيارة، واستدلو عليها بأنهم وجدوا الكواكب السيارة كلما كان منها أسرع حركة إذا قارن ما هو أبطأ حركة، فإنه بعد ذلك يتقدمه نحو المشرق، قالوا وهذا في القمر صفر جداً، فإنه يظهر بعد الاجتماع بيوم أو يومين من ناحية المعرب على بعد من الشمس، ثم يزداد كل لبلة بعداً

⁽١) انظر مهاتيح العيب ١٤ / ١٢٥، ورحع أبو الحسن العامري النقرير الأوجه التقدير ٢٠٩، والل مبيا تسع رسائل في التحكمه والطبيعيات (رسالة في الأجرام العلوية) ٩٩، والسهروردي هياكل لسور، ٣٧، والل رشد رسائل الل رشد (كتاب السماء والعالم) ٤، ٧، ١٣.

⁽٢) اطر: مقاتيح العيب ١٤ / ١٢٥، والآية ١٢ من سورة النحل.

⁽٣) غرائب القرآن ورعائب العرقان: ٥ / ١٠٨

مها إلى أن يقابلها على قريب من نصف الشهر، وكل كوكب كان شرقياً منه على طريقته في ممر النزوج، يزداد كن لبلة قرباً منه، ثم إذا أدركه سنزه نظرفه الشرقي، وتنكسف تلك الكوركب عنه بطرفه العربي، فدل هذا أن للكواكب السيارة حركة من المغرب إلى المشرق⁽¹⁾.

ولم يُسَلِّم الراري لهم بدلك، فحجهم أن للكواكب حركة من المعرب إلى المشرق حجة صعيفة، فلم لا يحور أن يقال. إن جميع الكواكب متحركة من المشرق إلى المعرب إلا أن بعضها أبطأ من بعض، فيتحلف بعضها عن بعض بسبب ذلك التحلف، فيطن أبها تتحرك إلى حلاف تلك الحهة وعلى هذا التقدير فجميع الجهات شرقية وأسرعها الحركة اليومية، ثم يليها في السرعة فلك الثوابت، ثم بليها رحل، وهكدا إلى أن يسهي إلى فلك القمر، فهو أبطأ الأقلال حركة وعلى هذه تتقلير تكون بهانة الحركة العلك المحط وهو العلك الأعظم، ونهاية الشكون لجرم الدي هو في غاية البعد وهو وهو العلك الأرض، ثم إن كل ما كان أقرب إلى لعلت لمحيط كان أسرع حركة، وما كان منه أبعد كان أبطأ، فهذا ما نقوله في حركات الأولاك(٢)

ثم قال وهذا يدل على أن لكن كوكب قلكاً، هما قولت هيه؟ نقول أما السبعة السيارة فلكل فلك، وأما كواكب الأحر فقيل للكل فلك واحد؛ لاحتلاف سيرها بالسرعة والبطء والممر، فإن بعضها يمر في دائرة، وبعضها في دائرة أحرى، حتى في بعض الأوقات يمر بعضها ببعض ولا يكسفه، وفي

⁽¹⁾ انظر معاتيج العيب ٣٧ ١٦٦ ورجع نكندي رسائل الكندي(الإبائة العلة العلة العاملة انقرية للكود، والفساد). ٢٧٧، اس سيد الشعاء(الطبيعيات): 20. واجعه وقدم له الدكتور إبراهيم مذكور تحقيق لدكتور محمود قاسم. دار الكاتب العربي بالقاهرة، د/ط د/ت. ورسائل إحواد لصما وحلان الوعاء: ١ / ٨٣

⁽۲) انظر مفاتیح العیب ۲۲ / ۱۹۹۱.

نعص الأوقات يكسفه، فلكل كوكب فنث^(١)

ويلاحظ أن بعض هنده الأحكام تتخالف منا أثبته العلم الحديث (التجريبي)، ولهذا سأورد فقرة حاصة عن موقف العلم مما ذكروه، حتى يكون الحكم من أهل النس نفسه، وخاصة أن نعض ما رآه العلم أصبح واضحاً لا يحادل فيها أحد.

وأفرد الرازي مسألة أحرى هن احتلاف الناس في كيمية حركات الأملاك والكواكب، فذكر هي دلث ثلاثة آراء ا

الرأي الأول. أن يكون العلك ساكم والكواكم تتحرك فيه، كحركة السمك في الماء الراكد.

الثاني أن بكود العلك مِتُحَرَّكاً والكُوَّاكِ تتحرك فيه أيضاً، إما مخالفاً لجهة حركته أو موافقاً لجهته، إما يحرَّكة مساوية لحركة الفلك في السرعة والبطء، أو مخالفة.

الثالث: أن يكون الفلك متحركاً و لكوكب ساكً.

قال: وقد أبطلت الفلاسفة الرأي الأول والثاني، لأن دلك يوجب خرق الأفلاك وهو محال، فأما الرأي الأول فواضح فيه أن الكواكب تخرق الفلك، وأما الرأي الثاني فرأوا أنه يدرم عن حركه الكواكب إن فرضت معالفة لحركة الفلك الخرق، وإن كانت حركتها إلى جهة الفلك، فإن كانت محالفة لها في السرعة والبطء لزم الانخراق، وإن استويا في الجهة والسرعة والبطء لزم الانخراق، وإن استويا في الجهة والسرعة والبطء، فالحرق أيضاً لازم؛ لأن الكواكب تنحرك بالفرض، بسبب حركة الفلك، فتشي حركته الدائية زائدة، فيلرم الخرق، فلم يبق إلا القسم الكلث،

 ⁽¹⁾ انظر العصدر السابق: ۲۱ / ۲۱.

وهو أن يكون الكوكب مغروراً في النبث واقماً فيه، والفلك يتحرك فيتحرك الكوكب بسبب حركة الفلك⁽¹⁾

ورأى الراري أن الأقسام الثلاثة ممكنة، والله تعالى قادر على كل الممكسات، قال والذي يدل عليه لفظ القرآن ﴿ كُلُّ فِي شَهِ يَمْبَحُونَ ﴾ أن يكون الأفلاك واقفة، والكواكب تكوب حارية فيها كما تسبح السمكة في الماء(٢).

ثم تكلم عن ثرتيب الأفلاث، فدكر ترتيبها بحسب قربها منا على الشكل السالي وأقربها إليا كرة العمر، وقوقها كرة عطارد، ثم كرة الرهرة، ثم كرة الشمس، ثم كرة المريخ، ثم كرة المشتري، ثم كرة رحل، ثم كرة الثوانت، ثم الفلك الأعظم، وهذا هو ترتيب العلاسفة (٢) وذكر أن معرفة هذا الترتيب من طرق الأول عن طريق سيرها، فالكوكب الأسفل إذا مر بين أنصاريا وبين الكوكب الأعلى، فإنهما يُنصر لا ككوكب واحد، ويتميز السائر عن المستور بلونه العالب، كصفرة عطارد، وبياض الزهرة، وحمرة المريخ، ودرية المشتري الثاني عن طريق احتلاف المنظر، فالمنظر محسوس للقمر وعظارد والرهرة، وغير محسوس للمربح والمشتري ورجل، وأما في حق وعظارد والرهرة، وغير محسوس للمربح والمشتري ورجل، وأما في حق الشمس فقليل جداً، فوجب أن تكون نشمس متوسطة بين القسمين (١٤)

⁽۱) انظر معاشح العيب ۲۲ / ۲۲، ورجع س سيا الشعاء (الطبيعيات) 63، وأبن وشد رسائل ابن وشد (كتاب السعاء والعالم) ٥١ وراجع ابن سيد تسع رسائل في الحكمة والطسعات (رسالة في الأجرام العنوية):

⁽٢) - انظر: مفاتيح النيب: ٢٢ / ١٦٨

 ⁽٣) انظر: ابن سينه تسع رسائل في الحكمة والعبيعيات (رسالة في الأجرام العلوية)
 ٨٥، ورسائل إخواد الصما وخلان الرفاء: ٢ / ٢٢

⁽٤) - انظر (معاسح العيب (۲ / ۲۷۰) و ٤ / ١٩٩

ثم قال: فهذه تسعة أدلاك أثبتها الرصد، وأما ما عداها فلا بجزم بثبوتها ولا بانتفائها وذكر عن ابن سبنا أنه لم يشين له أن كرة الثوانت كرة واحدة، أو كرات منطق بعصها على بعض (١) قال وهذا الاحتمال الذي ذكره ابن سينا في كرة الثوابت قائم في جميع الكرات (٢) يعني بدلك الثوابت والسيارة.

ودهب الرازي إلى أن الأفلاك السبعة السيارة هي السموات السبع التي ورد دكر عددها هي القرآن الكريم، كقوله تعالى. ﴿ هُوَ اللَّذِي حَلَقَ كَثُم مّا في أَلَازُمِن حَبِيمًا ثُمَّ أَسْسَوَى إِلَى السّمَالِهِ فَسَوْمِهُنَّ سَبَعَ سَمَوْرَتُ وَهُوَ بِكُلِ شَيْعِ عَلِم ﴾ اللَّذَر ١٩٦] فهذه الآية دلت على وجود سبع سبعوات، وقال أصحاب الهيئة أقربها إلينا كرة القمر، وهوقها كرة عظاره، يُم كرة الزهرة، ثم كرة الشمس، ثم كرة المسريح، ثم كرة المشري، ثم كرة رحور ورأى أن تحصيص العدد بالذكر لا يدل على ثفي الزائد (٢٠).

وتنعه في هذا الرأي نعص المغشرين⁽¹⁾ قال البصاوي^{- و}فإن قبل أليس أصحاب الأرصاد أثبتوا تسعة أفلاك؟ قلت. فيما ذكروه شكوك، وإن

 ⁽۱) انظر الشفاء (الطبيعيات) ٤٦٠ ورأي ابن رشد أن الكواكب الثابتة في كرة واحدة،
 وأبكر على ابن سيبا بردده في هذه المسائة النظر، رسائل ابن رشد (كتاب السماء والعالم) ٥٣٠ هـ

⁽٢) - انظر ١ الرازي ، معاتيج العيب ٢ / ١٧١ ، و٤ / ٢٠٠٠.

⁽٣) انظر: الراري, مقانيع العيب: ٢ / ١٧٠، ١٧٣.

⁽³⁾ انظر البيسابوري عرائب القرآن ورعائب العرفان 1 / ٣٩٢، والسصاوي أثوار التنزيل وأسرار التأويل 1/١٣٥، والشيراري تفسير القرآن الكريم ٧/ ٢٩٦، والألوسي، روح المعابي، ١ / ٢١٨، وطبطاوي حوهري الجواهر في تقسير القران الكريم: ١ / ٥٠، وابن عاشور: التحرير والتنوير 1 / ٣٨٥

صح فليس في الآية نقي الرائد، مع أنه إن صم إليها العرش والكرسي لم ينق خلاف الأن ورأى اس عاشور أن أكثر ما يُراد بالسماء عند الإفراد هو كرة الهواء المحيط بالأرض، وعند الحمع براد بها الأحرام العظيمة وهي السيارات المعروفة (٢)

وجمهور الممسّرين رأو من حملة ما رأوا في تفسيرهم للنجم الثاقب أنه فلك رحل، ومعنى الثاقب المصيء، كأنه يثقب الطلام نضوته فيتمل فيه، وقيل، المراد به جس النجوم⁽¹⁾، وهذا هو الصحيح

⁽١) أبوار ألتنزيل وأسرار التأويل: ١ / ١٣٥

⁽۲) انظر: التحرير والتوير: ۲ / ۷۷.

⁽٣) الطر: رسائل إخوان العبما وخلال الوماء: ٢ / ٢٢

⁽٤) انظر الرمخشري الكشاف ٤ ٧٢١، والطيري: جامع البياد عن تأويل أي =

وجدير بالذكر هنا أن أشير إلى ما قاله الشيرازي في تصبيره للنجم الشاقب، حيث رأى في قوله تعالى . ﴿ النَّمُ النَّاتِ ﴾ إشارة إلى حنس المعارقات العقلية ، فيراد بالنجم الثاقب اعقله الذي يثقب ظلام عالم الإمكان بنويره وإشراقه على مادة الكواكب، ويطرد العدم عن ماهيته بإعاضة وحوده عليها ، كما أد جسمية الكواكب بصورتها البوعية وطبيعتها الحسية تثقب طلام عالم الأجسام بضوئها فيعد فيه الله وصح في هذا التعسير الإشاري التكلف الشديد، الذي لا بليق بجلال نقرآن الكريم

ورد الشوكاني على مَنْ فشر السموات لسبع بالأفلاك، فقال: اوهي هذا إشارة إلى ما ذكره الحكماء من الريادة على السبع، ونحن نقول: إنه لم بأتنا هن ألله ولا عن رسوله إلا السبع، قبنت على ذلك، ولا بعمل بأتنا هن أله ولا عن رسوله إلا السبع، قبنت على ذلك، ولا بعمل بالزيادة، إلا إذا جاءت من طريق الشرع، ولم تات شيء من ذلك (٢).

ورأى الألوسي في موصع آحر أن كون السموات السبع هي الأهلاك السبعة غير مُنتلُم عند المحققين (٣)

وقد تابع بعض المفسرين الرريّ في الكلام عن بربيب الكواكب، ولكن لم يكن رأيهم واضحاً في حقيقة لسموات السع، هل هي الكواكب أم غيرها ؟ فقال القرطبي، «والأصبح أن السيارة تجري في القلك، وهي سبعة أفلاك دون السموات المطبقة التي هي مجال الملائكة وأسباب الملكوت،

القرآن ۲۰ / ۱۶۱، والقرطبي الحامع لأحكم القرآن ۲۰ / ۱، والبيضاوي: أموار التنزيل وأسرار التأويل ٥ / ٤٧٦، وأمو لسعود إرشاد العقل السليم إلى موايا الكتاب العرير ٩ / ١٤٠، والآلوسي روح المعابي، ١٥ / ٣٠٦.

⁽١) تفسير القرآن الكريم ٢ / ٢٩٧

⁽٢) فتح القدير: ١ / ١١.

⁽٣) انظر، روح المعاتي: ٦٣ / ٣٢٩

فالقمر في الفلك الأدنى، ثم عطارد، ثم الرهرة، ثم الشمس، ثم المريح، ثم المدتري، ثم زحل، والشمل فلك البروح، والتاسع الفلك الأعظم، (١). ولا يحلو هذا القول عن تأثر نعلم الهيئة، من حيث الترتيب والعدد.

وأشار ابن كثير إلى هذا الترتيب وهذا العدد أيضاً، وذلك عد تفسيره لقوله تعالى وأثر رزّ كُف مَلَق الله سنوت بناق الدر الدر الدركات، فما قال: الوالأثير عندهم حركته من المعرب إلى المشرق، وهو مبدأ الحركات، وسائر الأعلاك عكسه من المشرق إلى المعرب، ومعها يدور سائر الكواكب تبعاً، ولكن للسيارة حركة معاكسة بحركة أفلاكها، فإنها تسير من المعرب إلى المشرق، وكل يقطع فلكه بحسه، ذلك بحسب اتساع أفلاكها، وإن كابت حركة الحميع في السرعة متناسة، هذا ملحص ما يقولونه في هذا المقام على احتلاف بيهم في مواضع كثيرة لسا بصدد بيابها (١)

وقد أطال الآلوسي الكلام في هذه المسألة، وأكثر ما ذكره نقلاً عن الرازي، ولهذا سأكتفي على قصارى ما قاله في هذا المقام، فذكر أن ما ذكره الفلاصقة في أمر الأفلاك وكيفية حركتها أمر ممكن في نفسه، ولا دليل على أنه هو الواقع لا غير، بل إد قبل! إن جميع الكواكب: الثوابت والسيارات تتحرك على أفلات ممائمة للأفلاك التي أثبته لها الفلاسفة، ويكون لها حركتان على نحو ما يقر ون لم ينفذ، وقبه حقط لظاهر قوله تمالى: ﴿وَلَقَدْ رَبًّا النَّمَلَةُ الدُّبا بِنَصَبِيحَ ﴾ [الملك ه]. والنظاهر أن يواد بالساحة في قوله تعالى: ﴿ كُلُّ في فَيْ بَسَحُونَ ﴾ الحركة الذائية، ويجوز أن براد بها الحركة الغرصية، بل قبل هذا أولى؛ لأن تلك غير مشاهدة مشاهدة مشاهدة

⁽١) الجامع لأحكام القرآن: ١١ / ٢٨٦

⁽۲) تفسير القرآن العظيم ٤ / ٤٢١.

هده، بل عوام الناس لا يعرفونها، وقيل. يجور أن يراد بها ما يعم الحركتين، واستبط بعصهم من نسبة لسناحة إلى الكوكب أن ليس هناك حامل له يتحرك نحركته مطلقاً، ن هو متحرك نفسه في الفلك تحرك السمكة في الماه، وأختار أنه يحري في مجرى قابل للحرق والالتئام، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال^(۱).

وعند تمسيره لقوله تعالى. ﴿لَا ٱشَّمْشُ لَشِّي لَمَا أَنْ تُدَّرِكَ ٱلْمُسَرِّ وَلِا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارُّ وَكُلُّ فِي فَيْتِ نَسْتَحُورٌ﴾ (بسن ٤٠) دكـر أنه لا مناسع أن ينجنري الكوكب بنفسه في حوف السماء، وهي ساكنة لا تدور أصلاً، وذلك بأن يكون فيها تجويف مملوم هوام، أو يكون هناك جسم آخر لطيف مثله، ينجري الكوكب فيه جريان السمكه في الماه، ويُحوّر أن يكون الملك عبارة عن حسم مسدير، ويكون الكوكب هيه يحري بحريابه في ثحن السماء من غير دوران للسماء^(٢). وذكر عن أس عناس أنه قال في الآية: العلك كفلكة المعرل، يستحون ويدورون في أنواب لسماء كما تدور القلكة في المغزل ودكر عن محاهد أنه قال: لا يدور المعرل إلا بالملكة، ولا تدور الفلكة إلا بالمعزل،، والتجوم في فلكة كعلكة المعزل، فلا يدرد إلا بها، ولا تدور إلا مهن^(۳) ودكر عن ابن عربي أنه قال با بالله تعالى جعل السماوات ساكنة، وحلق فيها تجوماً، وجعل لهذه النجوم في عالم سيرها وسباحتها في هذه السماوات حركات مقدرة لا تريد ولا تنقص، ثم أنه ـ عز وجل ـ لما جعل الساحة للنجوم في هذه السماوات حدثت لسيرها طرق، لكل كوكب طريق،

⁽١) انظر، روح المعالي: ٩ / ٤٢.

⁽٢) النظر؛ روح المعالى: ١٢ / ٢٣

⁽٣) - الطراء المصدر السابق ١٢ / ٢٤

وهو قوله تعالى ﴿وَالنَّمَةِ دَبِ لَقُبُكِ﴾ [لماريات ٧]. فسميت تلك الطرق أفلاكاً، فالأفلاك تحدث محدوث سبر الكوكب، وهي سريعة السير في حرم السماء الدي هو مساحتها، فهي تحري في هذه الطرق بعادة مستمرة قد علم بالرصد مقادير ودحول معضه على بعض في السير (١٠)

وهند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَلْقَ يُسِكُ ٱلسَّوْنِ وَٱلأَرْضَ لَ لَهُ وَلَهُ السَّوْنِ وَٱلأَرْضَ لَ لَهُ وَلَهُ اللهُ وَلَهُ اللهُ اللهُ

وعد نفسيره لقوله نعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّنَ النَّبَةِ الدَّبَ بِهِهَ الكَوْكِ ﴾ انصادت الدينة فاهر الآية أن الكواكب في السماء الدين، ولا منع من ذلك وإن احتلفت حركاتها، لجواز أن تكود في أفلاكها، وأفلاكها في السماء الدنيا وهي ساكنة، ولها من الشحر ما يمكن معه بصد تلك الأفلاك المتحركة بالحركات المتفاوتة وارتفاع بعضها فوق بعض، قال الوأما ما دهب إليه جل

 ⁽¹⁾ انظر روح المعاني ۱۲ ۲٪، ورجع اس عربي العتوجات المكية الناب
 (۲۷۱ المجلد ۴ / ۴۰۳)

⁽٢) - انظر: روح المعاني: ١١ / ٣٧٦

الفلاسفة من أن القمر وحده في السماء الذنب، وعطارد في السماء الثانية، والرهرة في الثالثة، والشمس في الرابعة، والمريح في الخامسة، والمشتري في السادسة، وزحل في السابعة، و نثرانت في قلك فوق السابعة، هو الكرسي بلسان الشرع، فمما لا يقوم عليه برهان يعيد اليقين، وعلى فرض صبحته لا يقدح في الآية؛ لأنه يكفي تصبحة كون السماء الذنبا مزينة بالكواكب كونها كذلك في رأي العين (1)

ولم يوافق الفلاسعة في أن الأملاك والكواكب بسبطة، ومحصورة بتسعة أفلاك، فقال. قولا أقول بسباطة الأفلاك، ولا بسباطة الكواكب، ولا بالتحصارها فيما يشاهد بنصر أو رصده (**)*

⁽۱) روح المعائي: ۱۲ / ۲۷.

⁽۲) المصدر السابق: ۱۲ / ۱۱۱

مقرها بحسب أرصاد البروح والأبو ، والخطاب هما للمبي والتعليما له لمعنى يدرك هو كمها، ولدلث حص الخطاب به ولم يعمم، فالمبي والله الله على هذا السر العجيب في نظام الأرص، والنمه على علمه بهذا السر العجيب في قرآبه، ولم يأمره تسبيعه د لا يتعلق بعلمه للباس مصلحة حينثد، حتى إذا كشف العلم عنه من نقابه وحد أهل القرآل ذلك حقاً في كانه، فاستلوا سيف الحجة به (1)

ومعد عدا العرص لأر م جمهور المفسّرين يتيس لما مدى تأثرهم بآراء اصحاب الهثية والعلاسقة فيما قالوه مشأن الأعلاك والكواكب، ولهدا وقعوا في أحطاء لم تعد حافية على أحد في وقت المعاصر، قد كشمتها الحقائق العلمية وأثبتتها، ولهدا آثرت أن أجعل تعديقاتي على ما ذكروه في فقرة حاصة، أبي فيها رأى العلم الحديث (التحريبي) في هده المسألة.

﴿ رأي العلم الحديث(النجريبي) في عالم الإفلال:

وما أدكره هذا هو ما يراه بعص علمائنا المحتصيل في مجال العلوم الطبيعية والفلكية، والدين حاولوا أن ينزهنوا على إعجاز القرآب الكريم من حلال تصابق رؤية العلم مع إشارات عقرآن الكريم.

⁽١) (نظر: التحوير والتنوير ٢٠ , ٤٩

⁽٢) انظر الدكتور محمد أحمد العمر وي الإسلام في عصر العلم ٣٣٤، وانظر

ساكنة، وأن السماء قنة صلبة تتحرك بالنجوم الثابئة، وفي رمن الإعريق انفسم الساس إلى قسميان. بعصهم يقول بحركة الأرض، وعُرِف هؤلاء بالهيئاعوريين، ويقي آخرون على القول سكول الأرض، وعندما كان هذا هو رأي أرسطو أحد الناس به إلى أن جاه كوبرنبكوس في النصف الأول من القرن السادس عشر فقال محركة الأرض، ثم جاء جاليلو في أوائل القرن السابع عشر فأثبت صحتها (1).

مأما موقف القرآن الكريم نقد كان متميزاً جامعاً بين المشاهدة وحقيقة الأمر؟ ولهذا لم يرد نص صريح محركة الأرص، وإما هي إشارات دقيقة إلى دلك قال الدكتور النجار في الوقت الذي ساد فيه اعتقاد الناس شات الأرص وسكومها، تنزل القران الكريم بالتأكيام علي حركتها، وهلي حركة ماقي أجرام السماء، ولكن لما كانت بلك الحركات حمة علي الإنسان معمة عامة، جاءت الإشارات القرآنية إليها لطيقة دقيقة عبر مناشرة، حتى لا تصدم أهل الجريرة العربية وقت تنزل القرآن فيرفصوه الأنهم لم يكونوا أهل معرفة علمية أو اهتمام بتحصيلها (٢) وبعد شوت حركة الأرص بشكل قطعي، بحث المسلمون في تلك الإشارات القرآنية التي تؤكد حركة الأرص، ومن ذلك:

أُولاً: قوله تعالى. ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ أَيُّنَا وَٱلْهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْفَمَّرَ كُلُّ فِي هَلِكِ

الدكتور رعلول النجار من أسرار انقران جريدة الأهرام ٧/ دوالقعدة / ١٤٢٢
 هد. / ٢١ يباير / ٢٠٠٢م، والدكتور منصور حسب لبي الكون والإعتجار العلمي
 في القرآن ١٣٧٠

⁽١) - انظر: حنفي أحمد، التفسير العلمي للأيات الكولية في القرال * ٤٩

 ⁽٦) من أسرار القرآن جريدة الأهرام ٢٠ لا دو لقمدة / ١٤٢٢هـ / ٢١ يساير /
 ٢٣٢م وانظر ١ الدكتور محمد أحمد ١ عمر وي الإسلام في عصر العلم ٢٣٢

ثنائياً ﴿ وَرَرَى الْإِبَالُ عَنَاتُهُ جَابِدَةً وَهِى نَدُرُ مَرُ الشَّعَابِ شُبّعَ اللّهِ الّذِينَ أَنْقَنَ كُلُّ شَيْرُ ﴾ [السل ٨٨]. قال الدكتور العمراوي: قوالسحاب كما هو معروف لا يتحرك بداته، ولكن ينتقل محمولاً على الرباح، فكذلك الجهال يواها الرائي فيطنها جامدة في مكانها وهي تمر مسرعة محمولة أيضاً، وليس لها حامل إلا الأرض، فالأرض إداً هي المسرعة بها كما تسرع الرياح بالسحاب (٢)

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿ أَلْرَ أَرْ أَلَا أَلَهُ وَلِهُ النَّهِ وَ النَّهُ وَ اللَّهُ وَ اللَّهُ وَ اللَّهَا وَ اللَّهَ وَ اللَّهَ وَ اللَّهَ وَ اللَّهِ اللَّهُ وَ اللَّهِ اللَّهُ وَ اللَّهُ وَ اللَّهُ وَ اللَّهُ وَ اللَّهُ وَ اللَّهُ وَ اللَّهُ وَاللَّهُ وَاللّهُ وَاللَّهُ وَاللَّالِ وَاللَّهُ وَاللّهُ وَاللَّهُ وَاللَّالِمُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ

 ⁽۱) انظر الدكتور محمد أحمد الغمراري الإسلام في قصر العلم ١٣٣٦، والدكتور
 رعبول التحار، من أسران بقرآن حريفة الأهرام: ٧/ دوالقعدة / ١٤٢٢ هـ. /
 ٢١ يناير / ٢٠٠٣م

 ⁽۲) الإسلام في عصر العلم ۲۱۱ وانظر الدكتور رعلول النجار عن أسرار القرآن وانظر الإسلام في عصر العلم ۲۱۱ وانظر الدكتور جريدة الأهرام ۷/ دوالمعدة / ۱٤۲۲هـ / ۲۱ يساير / ۲۰۰۲م، والدكتور معبور حسب النبي الكون والإعجاز العدمي في القرآن ۱۷۱

وبهذا الاستدلال على حركة الأرص نحد كيف اتفقت التحقيقة العلمية عم إشارة القرآن الكريم. ومن هما يُرد عبى الفلاسفة وغيرهم القائلين بسكون الأرص، وهي كوكب من الكواكب الصيارة آليي أثبتوا لها الحركة دون الأرض، لعدم إحساسهم ومشاهديهم لحركتها، والأمر ليس كذلك. عالأرض هي أحد كواكب المجموعة الشمسية، وتمثل الكوكب الثالث بعداً عن الشمس، ولما كانت كل أجرام السماء في حركة دائبة، فإن للأرض عدة حركات منتظمة، منها دورتها حول محورها أمام الشمس، والتي يتمادل بواسطتها الليل والنهار، وجريها في مدرها حول الشمس بمحور ماثل فتتغير كلً من القصول والأعوام، وحركتها مع الشمس حول مركز المجرة، ومع المجرة حول مراكز أكبر إلى نهاية لا يعنمها إلا الله .. سنحانه وتعالى ..، وقد يكون للأرض حركات أخري لم تكتشف بعد (٢).

 ⁽١) من أسرار الشرآن جربدة الأهرام ٧٠ دوالمعدة / ١٤٢٢ هـ / ٢٦ يشاير /
 (١) من أسرار الشرآن جربدة الأهرام ٧٠ دوالمعدة / ١٤٢٢ هـ / ٢٦ يشاير /
 (١) من أسرار منصور حب البي الكون والإعجار العلمي في القرآن، ١٧٣

 ⁽۲) انظر الدكتور محمد أحمد العمر وي الإصلام في عصر العلم ۲۳۲، والدكتور زغلول السجار: من أسرار القرآن جريدة الأهر م: ٧/ ذوالقعده/ ١٤٦٢ هـ. / ٢١ يتاير/ ٢٠٠٢م، والدكتور منصور حسب البي. لكون والإعجاز العلمي في القرآن ١٦٦٠

وقد ردَّ الدكتور الخمر وي على العلاسعة والمقترين الدين تأثروا بهم هنال: قوفي الععل يسبح من دلالة الحركة الدانية ما يصحح نظرية فلاسعة اليونان، في أن حركة الشمس والقمر ليست دانية، ولكن بواسطة فلك مادي كري شفاف، يحمل البير المثبت فيه ويتحرك من المشرق إلى المغرب. والدلالة في حركة القمر على ظهرها، لكن الإعجاز بالسنة للشمس هو الدلالة على حركة دانية لها أشها العلم، إد أثبت لها انطلاقاً في الفضاء، ودلَّ على عظمه قوله تعالى ﴿وَالشَّنْسُ عَمْرِي ﴾ (أ) في آية سورة يس (٢)

وقال الوقد وجد التمسير المسلمي أو الفلكي القديم طريقه إلى كنب التمسير، ليس فقط فيما يتعلق بالشمس، ولكن فيما يتعلق بالقمر، وقد اعتبرهما فلاسفة اليونان حطاً من السيارات التي فسروا حركمها عبر السماء بما فسروا به حركة الشمس، و فترضوها أي السيارات مركوزة في أفلاك كربة شفافه مجوفة بعضها داخل بعض، وفركرها خول الأرض التي جعلوها ساكنة لا حركة لها، وتنعهم في ذلك فلاسفة المسلمين والمفشرون (")

ثم قال الوقد مكون من تكليف ما لبس في الوسع أن ينتظر منهم استباط حري الشمس عير هذا الذي يرونه بأعيبهم كل يوم، لكن كان من المنتظر على الأقل أن يُخَطِّئوا العلسفة اليونانية في قولهم، إن الشمس والقمر وبقية الكواكب أو السيارات تحري بالواسطة لا بالدات، استباداً منهم إلى قوله تعالى ﴿ وَالشَّمْ مُنْ عَرِي وَ وَوَله، ﴿ وَقُرُلُ فِي فَنْنِ يَشْبَعُونَ ﴾ إذا لا قرينة في الآي على أن الجري والسنح معدول بهما عن الحقيقة إلى المجارة (١٤)

⁽١) الآية ﴿وَأَلْشَمْسُ غَمْرِي لِتُسْمِعْزِ لَهَا مِنْ تَقْدِيرُ ٱلْمَهِيرِ ﴾ مورة يس الآيه ٣٨

⁽٢) الإسلام في عصر العلم ١٧٦

⁽٣) المصدر النابق: ٢٤٤

⁽٤) المصدر السابق: ٢٤٤.

وكاد الرازي أن يحرز صنفاً علمياً لولا سلطان الفلسفة عليه، وذلك عندما تساءل عن الفائدة في قوله تعالى ﴿ ﴿ لَا ٱلشَّمْسُ بَلِّهِي أَمَّا أَن تُدْرِكُ ٱلْقَبَرَ ﴾ نصبعة العمل، وقوله: ﴿ وَلَا الَّذِنُ سَابِقُ النَّهَارِّ ﴾ نصبعة اسم الفاعل؟ وقد أجاب هلي ذلك بأن الحركة الأولية التي للشمس ولا تدرك بها القمر محتصة بالشمس، فجعلها كالصادرة سها، وذكر بصبغة الفعل؛ لأن صبغة الفعل لا تطلق على مَنْ لا يصدر منه المعن، فلا يقال: هو يخبط ولا يكود يصدر منه الخياطة. فهذا القول من الراري كان يكمى من أن للشمس حركة دائية كما أثبت العلم! وأما حركة الليل علست صادرة منه؛ ولذلك أطلق اسم العاعل، لأنه لا تستلزم صدور العمل، يقال علاد حياط وإدالم يكن خياطاً. وهذا يدل عني أن حركة الليل تابعة لحركة فيره، وقد أثبت العلم أن حركة الليل دابعة لحركة الأرص إبل استلكوا على حركة الأرص بحركة الللل، ولكن الراري لم يحد أمامه الوصيعة التي يشب بها دلك، فالمشاهد أن الأرض لا تتحرك فهي ساكنة كما تحس ونشعر، وأهل الأرصاد والقلاسفة أثبتوا حوكة الفلك وسكون الأرص، ونها. طن أن حركة الليل مرتبطة بحركة القلك الأعظم^(١).

وقد بفي الراري أن تكون حركة الشمس هي السبب هي حدوث الليل والنهار، بل رأى أن حدوثهما يكون بسبب حركة الفلك الأعظم، وأما حركة الشمس فإنها علة لحدوث السنه لا لحدوث اليوم (٢)

ولكن الألوسي أدرك ذلك مرأى أن للكواكب حركة دائية، حيث قال: الثم الظاهر أن يراد بالسباحة الحركة لك نية ا^(۴)

⁽۱) انظر: مهاتيح الغيب: ۲۲ / ۲۶

⁽٢) القر المصدرات، ٢٠ / ٤.

⁽٣) روح المعاني: ٩ / ٤٢

وكذلك حطّاً الدكتور بعمراوي المعشرين القائلين ! إن السموات السبع عي الأفلاك السيارة، فرأى أن هذا المسلك في التفسير نتيجة تأثرهم بالفلسفة اليوتانية، فبدلاً أن تصحيح الفلسفة بصريح الكتاب أولوه إلى ما بوافق ما وقر أنه الحكمة، وليس أصرح ولا أحكم من أن يصف الله تعالى السعوات بأنها سبع، وكرر ذلك مرات عديدة، فكان مقتصى هذا أن يستمسكوا بالنها سبع، وكرر ذلك مرات عديدة، فكان مقتصى هذا أن يستمسكوا بالنهن لكتهم لم يعدوا إن العدد ليس له مفهوم؛ لأنهم لم يحدوا توجيها ولا تفسيراً لهذا العدد الذي وصف الله تعالى به السموات مرازاً. ورأيه أن العلم لا يعرف إلى الأن ما هي السموات السعوات السعوات

وبعد هذا الحديث عن معنى لأفلات والكواكب، وعددها، وترتيبها، وحركانها، وبيان رأي العلم في ذلك، أشير إلى أن حمهور الفلاسفة قد رأو، أن لهذه الأجرام نفوساً مدركة مديّرة لمظام العالم، وقد أشار المفسّرون إلى رأيهم هذا، وتحدثوا عن سحود الكاشات وتسبيحها للباري _ عز وجل _ كما أحر القرآن الكريم، هماذا قال كلِّ من لعلاسفة والمعسّرين في هذه المسألة؟

حياة الكائنات وبسبحها:

أدكر بداية رأى بعض نفلاسعة في ذلك، حيث رأى بعصهم أن للأفلاك والكواكب بفوساً باطقة مدركة مجركة لجسم الفلك، ويكون لكل فلك عقل مفارق، بسبته إلى نفسه بنسة تعقل الفقال إلى أنفسا، وعلى هذا تكون الحركة السماوية بفسانية، تصدر عن نفس محتارة (٢٠).

 ⁽۱) انظر، الذكتور محمد أحمد العمراوي الإسلام في عصر العلم ٢٥٥، والدكتور منصور حسب النبي الكود و لإعجار لعلمي في انقرآن ٣٤٦

 ⁽۲) انظر: العارابي رسائل العارابي (عدماوي لطلية) ٥، والثمرة المرضية (عيول المسائل): ٦٢، وأراء أهل لمدينة عناصمة ١٩، وابن سيما المحاة ٤٤٧.

وقد ألف الكندي رسالة حاصة أن فيها عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله _ سبحانه وتعالى _، فسر فيها قوله تعالى: ﴿وَالنَّجَمُّ وَالنَّجَمُّ وَالنَّجَمُ وَاللَّهِ بيان معنى السجود في اللغة العربية يُقالُ على وضع الجبهة في الصلاة على الأرض، وإلرام ناطن الكفيس والركتيس الأرض ويُقال أيضاً على الطاعة فيما ليست له جهة ولا كفان ولا ركتاب وهذا يدل على أن سجودهن هو الطاعة الذائمة التي لا تنقطع الأنه لا يمكن حمله على سحود الصلاة الذي ينقطع بقطع وقت الصلاة. ثم قال: والطاعة تقال في اللغة على الانتهاء إلى أمر الأمر، والانتهاء إلى أمر الأمر إسم يكون بالاحتيار، والاحتيار لذي الأنفس النامة النطقية (٢) وبلاحظ أن الكلي حاول من خلال اللغة أن يشت أن الجرم الأعلى حي معير.

ثم أكد ذلك بأقاويل منطقية فقال إن الفتت حرم، وكل جرم فلا بخلو من أن يكون إما حياً وإما لا حياً، و نفعت إما حي وإما لا حي وكل علة إما أن تكون عنصراً، وإما صورة، وما فاعلاً، وإما عاية، والفلك ليس معتصر للمكونات؛ لأن العنصر المكون يستحيل من صورة إلى صورة، والفلك عير مستحيل، ولا هو صورة؛ لأن الصورة غير مفارقة عنصرها، والهلك ممارق للمكونات ولا هو عاية؛ لأن الغية شيء يلحق الجسم،

وكتابه الهداية - ٢٧٦، ورسائل إحوال الصفا وحلال الوقاء ١ / ٩٨، و٤ / ٢٧٢، وأدو البركات اليعددي كتاب السعتبر في الحكمة ٢/ ١٦٧، والنهروردي. هياكل الور: ٣١، و٣٨

⁽١) قارد: ابن مطور السان العرب مادة سجد

 ⁽٣) انظر رسائل الكندي المبسمية (لإباية عن سحود الجرم الأقصى وطاعته شعز وجل): ٢٤٤

كالتحصير الذي من أجله كان البيت، فإن لتحصين شيء يلحق البيت. فدم يبقى إلا أن يكون الفلك علم فاعلم قربمة لكن مكون، وقعله بالحركة الذانية الدائمة إذن فالحرم الأقصى حي سفعل، مفيد الحرم الأدنى الواقع تحمه الحياة اضطراراً(١)

وبعد أن أثبت للجرم ، لأقصى ، لحياة أحد يبرهن على أنه ناطق، فقال وبعد أن الأجرام الفلكة حبّة، وأن الحاصة اللارمة للحي هي الحس وقوة الشمييز، فهي إدن باطقة اصطراراً. وأيضاً لا تخلوا أن تكون ناطقة أو لا باطقة، والجرم الباطق أشرف من الدي هو لا باطق، وإن لم تكن باطقة وهي علة كوسا ووجوديا، فكون أشرف منه، وقبيح أن يكون المعمول أشرف من العلة .

وقد دكر الرازي في عبر التفسير أن الكواكب والألملاك أحياء ناطقة، مستدلاً على دلك مقوله تعالى، ﴿ وَوَلَّ فِي وَمُو يُسَمُّونَ ﴾ وقوله ﴿ وَالنَّمْسُ وَالْفَسْرِ رَأْيَهُمْ لِى سَيعدت ﴾، بل دهب بني أبعد من هذا، حيث وافق القلاسفة الذين اعتبروا العقول والنفوس هي الملائكة، ولهذا رأى عدم حوار حصرها في عدد معين، مستدلاً على ذلك نقوله تعالى، ﴿ وَنَ يَعَلُّ خُودُ رَبِّكَ إِلَّا مُوا ﴾ وهذه العقول هي لمدرة لأجرام الأفلاك (٣).

وذكر الشيرازي أن الطبيعيين و لإلهيين رأوا أن الأفلاك بأحمعها حية باطقة عاشقة، مطيعة لمندعها وخالفها، فالطبيعيون تقطبوا إلى ذلك من جهة

 ⁽۱) انظر، رسائل الكندي المنسفية (الإبابة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عر وجل): ۲٤٧

⁽٢) - انظر: المصدر الباش- ٢٥٤.

 ⁽٣) انظر: المطالب العائية ٧ (٣٥٠) والعفر محمد صائح الرركان فحر اللين المرازي وآراؤه الكلامية والملمنية: ٣٨٥

استدارة الحوكات من الأحرام، حيث يحتاح دوامها إلى قوة روحانية عقلية عبر جسمانية، والإلهيون علموا بذلك من جهة كثرة العقول، فحكموا بأن غرضها من حركاتها بيل التشبه بحبابه تعالى، والتقرب إلى سكان حضرته ومجاوريه (۱), فالأفلاك كلها أحياء باطقة مطبعة لله تعالى، دلُّ على ذلك قوله تعالى، ولُونَّم بُن وَالْفَرَ رَأَيْتُهُم إِل مَن وقوله وَرَالشَّمْن وَالْفَرَ رَأَيْتُهُم إِل بَن قال وبعساً لجماعة جوروا لحياة والإدراك لمثل البعوضة والنملة فيه دونهما، ولم يجوزوا دلك للأجرام الشريعة (۱) عما من شخص من أشخاص السماء إلا وله بعس وعض يحركانه شوقاً وطرباً إلى حصرة الباري - عز وجل -، فهي دوات بعوس به إرادة وعلم وصلاة وتسبح (۱).

وذكر الألوسي أن جماعة من العلاسفة وهبت إلى أن الكواكب أحياء ما طقة، قال. وطواهر الكتاب والسنة تشهيد لهم وليس في القول الملك إنكار ما هو من صرورياب الدين وأكل موافعته للملث في موضع احر، فرأى أن الأهلاك والكواكب مُدّرِكة عاقلة، والشر هد من الكتاب والسنة على كونها ذات إدراك وتعييز مما لا تكاد تحصى كثرة، فلا يبعد أن يكون لها نفس ناطقة كنفس الإنسان، بل صرّح بعص لصوفيه بكونها ذات نفس باطقة كاملة، والحكماء أثنتوا النفس للفلث، وصرح بعصهم بإنهاتها للكواكب أيضاً، وقالوا: كل ما في العالم العلوي من الكواكب والأفلاك الكلية والجزئية والتداوير حي ناطق (1).

⁽١) انظرا تفسير القرآن الكريم، ٦ / ١٢٢

 ⁽٢) مسورة يوسف. الآية: ٤ ﴿ إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِه يَكَأْسِ إِنِّ رَأَيْتُ لَمَدَ عَشَرَ كُونَكُمُ وَالشَّمْسَ
 وَالْفَشَرُ رَأَيْتُهُمْ لِي سَنجِديكَ ﴾

المصدر السابق ٧/ ٢٨٧٠.

⁽٣) تمسير القرآن الكريم ٦ / ١٢٣ /

⁽٥) انظر. روح المعاني: ٢٧٢/٦

⁽١) - انظر: المصدر السابق: ١٤/١٢

وعدد تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَمَ بِن مَّبَتُو فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَايَمٍ يُطِيرُ إِجْمَاكِيّهِ إِلَا أَمُمُ أَتَالُكُمْ مَا وَرَّهَا فِي ٱلْكِتَبِ مِن شَوْر ثُمَّ إِلَى رَبِّمَ يُعَتَّرُونَ ﴾ [الاسام ١٣٨]. قال: الا أرى ماسعاً من القول مأن لمحيوانات بقوساً باطعة، وهي متعاوتة الإدراك حسب تعاوتها في أفر د الإنسان، وهي مع ذلك كيمنا كانت لا تصل في إدراكها وتصرفها إلى غاية يصله الإنسان، والشواهد على هذا كثيرة، وليس في مقابلتها قطعي يحب تأوينه لأحمه، وقد صرَّح عير واحد إنها عارفة بربها حل شأنه، وأما إن لها رسلاً من جها، فلا أقول به، ولا أفتي بكفر مَن قال به، وأما أن الحمادات حة مدركة فأمر وراه طور عقلي، والله تعالى على كل شيء قديرة (١٠).

وقوله • وأما أن الحمادات حبة مدركة فأمر وراء طور عقلي، لا يدل على إنكاره لدلك أو توقمه، مل هو موافق لهم، بدلمل ما ذكره في الفقره السابقة

ويمكن حصر آراء الممسّرين في هذه المسألة على رأيين، وأعلب أرائهم كاسب حول تمسيرهم بالآيات تكريمة التي تشير إلى تسبيح الكائنات وسحودها للباري عر وحل ... ومن هذه الآيات قوله ﴿ وَيَلَهِ يَسْجُدُ مَا فِي السّمَوْتِ وَمَا فِي آلَاَنِي مَ دُابَةِ وَالْمَلَتِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكُمُونِ ﴾ [السحل ١٩٦] وقوله ﴿ وَمَلَيْ لَهُ النّبَعُ وَالْمَلَتِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكُمُونِ ﴾ [السحل ١٩٩] وقوله ﴿ وَسَيْعُ لَهُ النّبَوْثُ النّبَعُ وَالْمَلَتِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكُمُونِ إِلّا يُسْتَعُ بِعَبْرو وَلَكِي لَا لَمَنْهُ وَلَا يَنِي سَيْءِ إِلّا يُسْتَعُ بِعَبْرو وَلَكِي لَا لَمَنْهُ وَلَا يَتَعْ بِعَبْرو وَلَكِي لَا الله لَهُ اللّهُ مَن يَهِ النّبَوْثُ وَلَا لَوْتُ وَلَا لَوْتُ وَلَا لَا الله وَلَا الله وَلَالِهُ مَن فِي النّبُونِ وَلَقَائِرُ مَنْفَتُ كُلُّ قَدْ عَلَى صَلَانَهُ وَيَسْتِمَهُ ﴾ [السسر يُسَاعُ لَمْ قَدْ عَلَى صَلَاتُهُ وَيَسْتِمَهُ ﴾ [السسر يُسَاعُ لَمْ قَدْ عَلَى صَلَاتُهُ وَيَسْتِمَهُ ﴾ [السسر فيما يتعنق بالعالم العلوي فحسب، بل احتلافهم جادٍ في جميع الكائنات:

⁽١) روح المعاني: ٤ / ١٣٩

قاما الرأي الأولى عقد ذهب أصحابه إلى القول مأن التسبيح يحمل على المجاز، فهو تسبيح حال لا مقال، وحجتهم في ذلك أن التسبيح بالمقال لا يحصل إلا مع المهم والعلم والإدراك و بنطق، وكل ذلك في الجماد محال، ثم قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا عَنُورًا له يدل على أن عدم فهمهم لذلك التسبيح جرم عظيم، فلو حملنا التسبيح على حقيقته لم يكن عدم الفقه جرماً ولا دنباً، وإذا لم يكن دلك جرماً، لم يكن قوله تعالى ﴿إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا عَنُورًا له لائقاً بهذا الموضع، فهم مطالبون عقه ذلك التسبيح، ولكنهم أحرصوا، فممى قوله تعالى. ﴿لاَنَهُ اللهُ النظر والتفكر فهممى قوله تعالى. ﴿لاَنَهُ السَيْحَةُ اللهُ عَلَى مَا فيها من دلائل على تسزيه الله بهذه المكونات، ومن ثمّ لم يهندو، إلى ما فيها من دلائل على تسزيه الله معالى "

⁽۱) انظر: الطوسي، التبيان في تفسير انقرال ۱۷ / ۳۹٤ و لزمحشري الكشاف، ۱۷ / ۳۹۴ والراري؛ مفاتيح انعيب ۲۰ / ۲۹۹ والقشيري، لطائف الإشارات: ٤ / ۲۹، والنيسانوري غرائب القرآن ورعائب انقرقان: ۱۸ / ۱۸۳ والبيصاوي، أنواد التبرين وأسرار التأويل ، ۲ / ۳۱، و ابو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العرير، ۵ / ۱۷۵ و لالوسي روح المعاني: ۸ / ۸، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ۱۱۶ / ۱۱۶

إلى الواجب حاصل حال حدرته وحال نقائه، وهذا الاعتقار الذاتي اللارم للماهية أدل على الحصوع و لتواصع من وصع الجبهة على الأرض، فإن دلك علامة وضعية للافتقار الذائي، قد يتطرق إليها الصدق والكذب، أما نقس الافتقار الذائي فإنه ممنع التعير والتنذل، فجميع الممكنات ساجدة بهذا المعتى لله تعالى، أي خاصعة متدلبة معترفة بالهاقة إليه والحاجة إلى تخليقه وتكويه (1).

ودكر البيصاوي عد تصبيره لقوله عو وحل ﴿ وَمَنْ فَهُ لَهُ النّبُونُ النّبُعُ لَهُ النّبُونُ النّبِعُ وَالْأَرْسُ وَمَن فِيهِ فَلِه قِل قَل اللّه بَعْدِه وَقَلَ لا نقفهُونَ تَسْبِعَهُم إِنّهُ كَانَ عَلِما عَفُولُ الاسراء على الله عده الأشبه قسره الساري عو وجل عما هو من لوارم الإمكان، وتوابع الحدوث بلسان البخال، فهي تدل بإمكانها وحدوثها على المصانع الفديم الواحب لياته، ولكن المشركون لا يفقهون تسبيحهم لاحلالهم بالنظر الصحيح الذي به يقهم تسبيحهم وقد وافقه على هذا الرأي أبو السعود (٢)، والألوس (١)

واعشر ابن رشد هذا التسبيح من دلالة الموجودات على الدري ـ عر وجل ـ، ودلك من حهتي العباية و لاحتراع^(ه)

وأما الرأي الثاني فذهب أصحابه إلى القول بأن التسبيح على حقيقته، ولا وهو تسبيح مقال لا حال(٢) وحجتهم أن التسبيح يحمل على الحقيقة، ولا

⁽۱) انظر مفاتيح الغيب ۲۲ / ۲۱، وراجع: ۱۹ / ۳۱

⁽۲) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل ۲۰ / ۳۱۰

⁽٣) انظر ا رشاد العقل السبم إلى مرايا الكتاب العرير 4 / ١٧٥

⁽٤) انظر: روح المعاني: ٨ / ٨٠

 ⁽a) انظر: ساهج الأدلة في مقائد الملة ١٥٣.

⁽١) الطرا جامع البيان عن بأوس أي المرآن (١٥ / ٩٢) وابن كثير - تعسير القرآن =

يهار إلى المحاز إلا إدا تعذرت الحقيقة، والحقيقة غير متعذرة هذا المكونات تسح، كلَّ مما يناسبه، وقد ثبت بنص القرآن أن هذه المكونات تتكلم، كالنملة (۱)، والهدهد (۱)، وقول السماء والأرص أنيا طانعين (۱)، وقد لا تتكلم، كالنملة المناس. ﴿لَا نُفْتَهُونَ تَبِعَهُم على أن التسبيح حقيقي، ولكن لا يستطيع الناس فقهه؛ ولهذا كال علم سيديا دود وسليمان عليهما السلام بمنطق الطير آية؛ إذ إبهما فَهِما لغة العير، لا أن الطير تحدثت بلغتهم، وأما قوله: ﴿إِنَّهُ كُانَ خَلِينًا عَمُورًا ﴾ فهدا تهديد للعقلاء الدين امتنعوا عن تشربه الله تعالى وتعطيمه، وقد ورد هي الصحيحين ما يؤكد حقيقة تسبح المكونات بالمقال، من دلك قوله الله (إني الأعرب حجراً بمكة كان يسلم هلي قبل أن أبعث، إني الأعرف الآن) وقول ابن مسعود ـ رصي الله عنه ـ . (القد كنا أسمع تسبيح المطعام وهو يؤكل) (۱) قال القرطبي فوإذا ثبت ذلك في حماد نسمع تسبيح المطعام وهو يؤكل) علي قال القرطبي فوإذا ثبت ذلك في حماد

العظيم ٣/ ٤٣، والشروكاني، فتح القدير ٣/ ٢٣١، و ٥/ ١٦٥، والطباطبائي الميران في تفسير القرآن ١٠٨/ ١٠٨، وسيد قطب في طلال القرآن ٢/ ١٣٩، والشعراوي: الحياة والموت ٢٠/ ١٢٩٠، والشعراوي: الحياة والموت ٢٠/

 ⁽۱) قدال الله تدهدالسي ﴿ مَثَنَ إِنَّ أَنْهُ فَلْ رَارِ أَنْشَالِ فَالْتَ نَدَمَةً بَكَائِهَا الثَّمَلُ أَدْعُلُواْ مَشْرَكَكُمْ لَا
 يَسْهِمَنْ كُمُ شَهِمَنْ رَجُورُورُ رَفْرَ لَا يَشْعُرُونَ ﴾ سورة الدمل: الآية ١٨

 ⁽٣) قال الله تعالى. ﴿ فَتَنَكَّتَ غَيْرٌ بَوْبِهِ فَقَالَ أَحْلَتُ بِنَ لَمْ أَمْطُ بِهِ، وَيَشْتُلُكَ مِن سَبَرٍ بِنَبْلٍ فَجِيهٍ
 (٣) إِنَّ وَبَهِدَتُ آمَرُاتُ سَوْحُهُمْ وَأُوبِتُ مِن كُنِّ غَيْرٍ وَلَمَا عَرْشٌ عَطِيدٌ ﴾ سورة المشمل الآبة. ٢٢ ـ ٢٣

 ⁽٣) قَالَ الله تعالى ﴿ أَمْ اَمْنُونِي إِلَى اَلَيْلَةٍ وَهِنَ مُمَنَّ فَقَالَ لَمَا وَيَافَرُونِ اَفْنِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهَا قَالِنَا أَنْبَا كَالَةً وَهِنَ مُمَنَّ فَقَالَ لَمَا وَيَافَرُونِ اَفْنِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهَا قَالِنَا أَنْبَا كَالَا أَنْبَا كُونُهُ وَهِنَ مُمَنِّ فَالنَّا أَنْبَا كُونُهُ وَهِنَا لَمُنْ اللهُ اللهُ

 ⁽٤) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه: كاب تفضائل باب فضل سب البي الله وتسليم
 الحجر عليه قبل النبوة.

 ⁽a) احرجه الإمام البخاري في صحيحه كتاب المناقب؛ باب علامات السوة في
 الإسلام

واحد حاز في جميع الحمادت، ولا ستحالة في شيء من ذلك، فكل شيء يسبح للعموم^(۱).

هذه جملة أدلة العريفير، ويظهر لي أن القول بالسبيح على الحقيقة هو القول السبيح على الحقيقة هو القول الراجح، وذلك كما قال القرطي إدا ثبت كلام جماد واحد، جاز في حميع الجمادات أن تتكلم، وقد ثبت في الفرآن والسنة أن بعص الكائدات تكلمت حقيقة

ولهذا لم يمكر العرالي على الملاسفة مكان أن يكون للسماء نفس، مستها إلى مدن السماء كسبة بعوسنا بني أبداسا، لأن الله مسبحانه وتعالى قادر على أن يحلق الحياة في كل حسم، قال ولكنا بدعي عجرهم عن معرفة ذلك بدليل العقل، فإن هذا إن كان صحيحاً، فلا يطلع عليه إلا الأبياء بإلهام من الله أو وحي (٢).

وخلاصة القول أن العرآن الكريم قد حاطب الكائات حماء على الساس أن لها حياة، ولكن حياة حاصة، فحياة الحماد تحلف عن حياة البات، وحياة البيات تحتلف عن حياة لحيوان، وحياة الحيوان تختلف عن حياة الإنسان، كما أن حياة الإنسان، كما أن حياة الإنسان، كما أن حياة الإنسان، كما الملائكة. يقول أستادنا الدكتور محمد السيد الجليد والمشكلة الأساسية التي يواجهها العقل في تقبل هذا النون من المعرفة أن بعض العقول اعتادت على أن تنكر ما تجهن، ولا سبيل بلعقل للتعرف على كيفية السجود والنسبيح، التي تعودها العقل وتعارف عليها، ولذلك قال تعالى. ﴿ لا لَهُ لَقُفُونَ وَلَا مِن المعرفة تسبح لطير ليس من وطائف العقل، ولا من خصائصه؛ لأن هذه الأنواع ليست من جس الإنسان (٢))

⁽¹⁾ الحامع لأحكام القرآن: 1 / ٢٦٨

⁽٢) انظر: تهامت العلاسمة ٢١٨

⁽٣) تأملات حول منهج تأسيس اليفين في القرآن الكريم: ٤٥

وقد لاحظ العلاسعة والعلماء قديماً وحديثاً هذه الحياة، يقول الجاحظ (ت: ٣٥٥هـ). «ما أودع صدور صدوف سائر الحيوانات من ضروب المعارف، وفطرها عليه من غريب الهدياتمن عير تأديب وتثقيف، ومن غير تقويم وتلقين، ومن غير تدريج وتمرين، فلغت بعفوها وبمقدار قوى فطرتها، من البديهة والارتجال، ومن الابتداء والاقتضاب مالا يقدر عليه حذاق رحال الرأي وفلاسفة علماء البشرية بيد ولا آنة (۱)

ومن عجائب الحلق فأنث تجد أن جميع لهائم والسباع تقوم عبد فطام أولادها بالتعفير، والتعفير أن ترضعه وتمنعه، حتى يحوع ويطلب أكله بنفسه، فلا تزال تنوله وتماطله حتى يعتبع همهاء (٢). ومن دلك أيضاً: الهجرة من الوطن والعودة إليه، والتحفي والتمويه (٢)، فتجد الثعلب كثير الحيل عجيب الروعان والمكر، إذا جاع يرمي يسقسه في العسحراء مسماوتاً، وممد داده ورجليه، ويركز بطنه وينفحه؛ حتى يحسبه الطير أنه ميت، فيحتمع عليه الطير ليأكله، فيصيد منه ما يشاه (١).

ومن عجائب النبات أبث تجد بعض الزهور تقوم بسحن الحشرات داخلها حتى الموت، وذلك في حالة دحول الحشرة إلى الرهرة الأنثوية دول الذكرية، فإدا دحلت في الرهرة الدكرية فإدب تسمح لها بالخروح، أما الأنثوية فلا تسمح لها بالخروج، أما الأنثوية فلا تسمح لها بذلك؛ فالبات في هذه الحالة لا يهتم بحروج الحشرة؛ لأبها تكون قد أدت رسالتها، أما عبد زيارتها للمقصورة المذكرة

 ⁽۱) کتاب الحیوان ۱/ ۳۵ تحقیق عد السلام هارون دار الجیل بیبروت: داط دات

⁽٢) الجاحظ: كتاب الحيوان: ٢ / ١٩٨

⁽٣) انظر. موريسون: العلم يلجو الإيمان: ١١١

 ⁽٤) انظر، القروبئي عجالب المحلوقات وعرائب الموحودات، ٣٨٤ دار اين خلدون:
 د/ط د/ت.

هامه يسمح لها بالخروج؛ لأبها لا تكون قد أدت رسالتها بعد^(١)

ولكن السؤال المهم هما هل كلام الفلاسمة على حباه الأفلاك موافق لما رآه كثير من المفسّرين من حلال تفسيرهم للآيات الكريمة؟ يدو أن بينهما قدراً مشتركاً وهو إثبات الحياة والإدراك للعالم العلوي، ولكن الملاسمة اقتصروا على إثبات الحياة والإدراك للعالم لعلوي فقط، سما دهب كثير من المعسّرين إلى إثبات دلك للكثبات جميعاً، لعموم قوله تعالى ﴿وَإِن بِن شَيْءِ المُعسّرين إلى إثبات دلك للكثبات جميعاً، لعموم قوله تعالى ﴿وَإِن بِن شَيْءِ إِلّا يُسْبِحُ يُمْدِدِهِ﴾.

وفي حتام هذا المنحث أشير بنى أن بعض الفلاسفة اعتبروا العرش والكرمني من الأفلاك أيضاً، ورأوا أن الملائكة هي نفوس الأفلاك المدبرة لأمرها، وهذا هو موضوع المنحث التالي

إلمهجيح التراس

العرش والكرسي واللائكة

البحث في معاني العرش و لكرسي والملائكة يُساول من حيث صلتها معددة، فقد يبحث العرش و لكرسي في الصعات، ودلك من حيث صلتها بالدات الإلهية، حيث قال ـ سبحانه وتعالى ـ ﴿ لَرُحْنُنُ عَلَى الْسَرْفِي الْسَوْنَ وَ الله وَ ال

انظر، الدكتور بطمي حليل أبو العط إعجار لبنات في القرآن بكريم ٣٢. مكتبة البور بالقاهرة د/ط د/ب.

أولئك الفلاسفة بفوساً باطقة عاقلة مديرة لعالم الأفلاك. ولهذا جمعت بيمهم في هذا المبحث، وأبدأ أولاً بالحسيث عن العرش والكرسي.

۽ الحرش وقكرسي:

العرش لعة سرير الملك، بدلك على ذلك سرير ملكة سأ، سماه الله عز وحل ـ عرشاً فقال ﴿ إِنِّ وَمَدتُ مَرَّاةً نَسَيْحُهُمْ وَأُوسِينَ مِن كُلُ شَيْرِ وَلَمَا عَرْقُ عَطِيدٌ ﴾ [السعن ١٣] والعرش لسيت وحمعه عروش، والعرش: السقف، والعرش. المُلُك، والعرش كواكب صعار، وعرش الثريا كواكب قريبة منها (۱). وأما الكرسي فهو معروف (۱)

وقال الأصفهاني، الغرش في الأصل شيء مُسَفّف، وكني به هل العز والسلطان والمملكة، وعرش الله ما لا يعلمه البشر على الحقيقة إلا بالاسم وقال قوم هو الملك الأعلى و والكرسي فلت الكواكب، واستدل بما روي على رسول الله ينظي: (ما السّمَوَاتُ السّبْعُ وَالأرضَونُ السّبْعُ في جَنْبِ الكُرْسيّ إلاّ يُحَلّفَةُ مُلْقًاةً في جَنْبِ الكُرسيّ ولاة (١٠) ولكرسي عند العرش كحلقة في ولاة (١٠). وفي تعريفه للكرسي قال؛ ولكرسي في تعارف العامة اسم لما يُقْعَد

 ⁽١) انظر، ابن منظور: لساق العرب؛ مادة عرش

 ⁽۲) انظر المصدر السابق: مادة كرس

⁽٣) لم آجد هذا الحديث بهذا اللهظاء وقريب منه حديث أبي در الذي أحرجه ابن حيال في صحيحه. والحديث طويل منه قوله وقلا لابي در (يا أيا ذر ما السماوات السبع مع الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاه، وفصل العرش على الكرسي كعضل الملاة على الحديثة). كتاب البر والإحسان عاب ما جاه في الطاعات وثوامها: ذكر الاستحاب للمرء أن بكون له من كل حير حط رجاء التحنص في العقبي يشيء منها، وقان القرطبي في تصنيره فأحرجه الأحري، وأبو حائم السني في صحيح مسئله، والبيه في وذكر أنه منجيحة. الحديم لأحكام نقرآن ٢٠ / ٢٧٨

⁽٤) انظر المغردات في عريب القرآك: ٣٣٢

عليه، وقال بعضهم: هو اسم العلك المحيط بالأفلاك(١٠).

وعرَّف بعص المعشرين لعرش بأنه الجسم المحيط بسائر الأحسام (٢٠). وزاد الآلوسي على دلك فقال وهو منك الأفلاك (٣٠)

وهذا المعنى الأحير هو الذي أرده فلاسفة الإسلام من العرش، فقد تكلم ابن سينا عنه وهو يفسّر قوله تعالى ﴿وَالْمَلْكُ عَلَى أَرَبّالِها وَهَوَلُ عَهَلَ مُهَلَ رَبِّكَ فَوَالْمَلْكُ عَلَى أَرْبَالِها وَهَوَدات المبدعة وَهُو العالمة الله العرش بهاية الموجودات المبدعة المحسمانية، وهو العلم التاسع الذي يسمى مملك الأفلاك أيضاً، وأشار إلى أن هذا هو رأي فلاسفة الإسلام، حبث قال والحكماء المتشرعون اجتمعوا على أن المعنى بالعرش هو هذا الجرم ثم قال وهذا الفيك محمول حملاً طيعياً على الأفلاك الشمانية التي قبعته وبهذا يكون الن سيما قد فشر الملائكة بالأفلاك، وقد صرّم بهذا ققال و لأفلاك تسمى ملائكة الملائكة بالأفلاك، وقد صرّم بهذا ققال و لأفلاك تسمى ملائكة الم

وهذا ما رآه إحوان الصعا أيصاً، فالعرش هو الفلك التاسع المحيط مسائر الأفلالة، والكرسي هو الفلك الثامن الذي وسع السموات والأرص(٥).

وقد أحد بهذا الرأي بعص الممشرين، فعشر الراري العرش بالفلك الأعطم الذي بحركته تتحرك سائر الأعلاك والكواكب، وذلك عند نفسيره

⁽¹⁾ الطرء المصدر السابق: ٣١٠

 ⁽۲) انظر معاتیح العیب ۱۷ / ۱۵ والبیصاوی أبور التبرین و آسرار التأویل ۲/ ۲۸۵.
 وأبو السعود ارشاد العقل السیم إلی مر یا نکت دانکریم: ۳/ ۲۳۲، و ۱۱۸/۶

⁽٣) انظر: روح المعالي ٤ / ٢٧٤

 ⁽٤) انظر تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (رسالة في إثبات البيوات وتأويل رموزهم وأمثالهم): ١٩٨٨.

 ⁽٥) انظر رسائل إنحوال الصفا و حلال الوقاء ٢/ ٢٢، وابن مسرة. رسالة الاعتبار ١٧

لَـقُـولُـه تـعـالــي: ﴿ إِنَّ رَبُّكُمُ ۚ أَنَّهُ الَّذِي خَنَقَ الشَّمَوَتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِنَّةِ أَيَّامِ لُمَّ أَمْسُوَىٰ ظَلَ ٱلْمَرْشِ يُغْشِي ٱلَّيْسَلُ ٱلنَّهَادَ يَطَلُّكُمْ خَشِئًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنَّجُومَ مُسَحَّرُتِ بِأَثْرِيُّهِ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَثُمُّ بَبَارَكَ أَهُمُ رَبُّ ٱلْسَلِمِينَ﴾ [الأعراف: 30]. قال: فغال حق سبحانه خص جرم الفلك الأعظم بقوة سارية في أجرام سائر الأفلاك باعتبارها صارت مستولية عليها، قادرة على تحريكها على سبيل القهر من المشرق إلى المعرب، فأجرام الأفلاك والكو كب صارت كالمسجرة لهذا القهر والقسر، ولفظ الآية مشحر بدلك الأنه لما ذكر العرش بقوله. ﴿ تُمُّ أَسْنَوَى ظُلُ ٱلْمَرْشِ ﴾ رتب عليه حكمين. أحدهما. قوله. ﴿ يُنْشِي ٱلَّيْلُ ٱلنَّهَارُ ﴾ تنبيها على أن حدوث الليل والنهار إنما يحصل بحركة العرش. والثاني: قوله: ﴿ وَالشَّمْسُ وَالْمَمْرُ وَالنَّجُومَ مُسَعِّرُينَ بِأَنْهِ اللَّهِ على أَن الفلك الأعظم الذي هو المرش يحوك الأفلاك والكواكب على حلاف طبعها من المشرق إلى المعرب، وأنه تعالى أودع في جرم العرش قوة قاهرة باعتبارها قويت على قهر جميع الأفلاك والكواكب وتحريكها هلي حلاف مقتصي طبائعهاء فهذه أسحاث معقولة، ولفظ القرآن مشعر بها والعلم عند اللها(١)

وكذلك فشر الكرمي بأنه الفيك الذي يلي العرش، حيث قال: أما الفلكيات فأولها العرش المجيد، ثم الكرسي الرفيع(٢) وتبعه في هذا التفسير البيسانوري(٢)

وأنكر ابن كثير أن يكون العرش هو الفلك المحيط، لأن له قوائم وحملة بحملونه، كما ورد الخر بذلك، ولا يتصور هذا في الفلك المستلير،

⁽١) مفاتيح العيب: ١٤ / ١٢٥

⁽٢) - انظر: مقاتيح العيب: ١٢ / ١٩٥٠.

⁽٣) النظر: غرائب القرآن ورعائب العرقان: ٥ / ١٠٨

قال. وهذا واضح لمن تدبر ما وردت به الآيات والأحاديث الصحيحة(١).

ودكر الراري عدد تصبيره لقوله نعالى ﴿إِذَ رَنَكُمُ اللّهُ الَّذِي عَلَى السَّكَوَنِ عَلَى الْمَدّرَةِ الْأَمْر مَا يِن شَهِيعِ إِلّا مِنْ بَعْدِ إِدَّيْهِ وَالْأَرْضَ فِي سِنَّةِ أَيّارٍ ثُمّ السَّنَوَىٰ عَلَى الْمَدْرَةِ الْمَرْ الْمَرْ مَا يِن شَهِيعِ إِلّا مِنْ بَعْدِ إِدَّيْهِ وَالْمَرْفُ اللّهُ لَذَكَّرُوك﴾ ابوس ١٤ أن المسلمين اتفقوا على أن فوق السموات جسماً عظيماً هو العرش، ولكنهم احتلفوا هي المراد منه في هذه الآية على أقوال

القول الأول. أن انه تعالى لمه حلق السموات والأرض سطحها ورقع سمكها، فإن كل ساء سمى عرشاً، قال ثعالى في صفة القرية: ﴿ فَكُمْ إِنْ فَنَ فَرَيَةٍ أَهَلَكُمُهَا وَهِ كَا طَالِمَةٌ فَهِيَ عَلَيْتِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبَارٍ مُعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَشِيهِ المعرفة المعرفة المقرفة مَشَيهِ المعرفة المعرفة القرفة مُشَوفها، فوحب حمل اللفظ على هذا، ولا يجوز حمله على العرش الدي سقوفها، فوحب حمل اللفظ على هذا، ولا يجوز حمله على العرش الدي في السماء، ومما يؤكل دلت أن قوله تعالى الموشقة الشَوْق وَالْأَوْنَ في سِنَّة الله إشارة إلى تحليق دواته ، وقوله ﴿ مَنْ السَوْق عَلَ المَرْقِي في يكون يشارة إلى تسطيحها ومشكيلها بالأشكال الموافقة المصالحها، وعلى هذا الوحه تصير هذه الآية موافقة لقوله سنحانه وتعالى . ﴿ مَنْ أَمَّةُ مَنْ المَرْقِ فَي الشَوْق وَالْمَانَة الله الموافقة المصالحها، وعلى هذا الوحه أنه وقوله ﴿ مَنْ مَنْ المَرْقِ وَالَهُ مَنْ المَرْق فِي الله الموافقة لها وشكينها وتسطيحها وتشكينها بالأشكال الموافقة لها

القول الثاني: وهو القول المشهور لجمهور المفسّرين. أن المراد من العرش المذكور في هذه الآية الجسم عطيم الذي في السماء

⁽١) انظر تعسير المرأد العظيم. ٢ ٥٠٠ وسيأتي فيما بعد ذكر بعص هذه الأحاديث

القول الثالث: أن المراد من العرش الملك، يقال علان ولي عرشه أي ملكه، فقوله ﴿ فَهُمُ السَّوْقُ عَلَ الْمَرْقِ ﴾ المراد أنه تعالى لما محلق السموات والأرض، واستدارت الأفلاك والكواكب، وحعل بسبب دورانها الفصول الأربعة والأحوال المحتلفة من المعادن والنبات والعيوانات، ففي هذا الوقب قد حصل وحود هذه المحدوقات والكائنات (١)

وكللك عند تفسيره لقوله تعالى ﴿ وَرَبِعَ كُرُسِيُّهُ أَسَّمَوَتِ وَٱلْأَرْضُ ﴾ [الغرة ٢٥٥] دكر أن المفسّرين احتلفوا هي معنى لكرسي على أربعة أقوال(٢) ·

الأول. أنه حسم عظيم يسع السمرات والأرص. قال. وورد في الآية وجاء في الأحسار الصحيحة أنه حسم عطيم تحت العرش وقوق السماء السابعة، ولا امتاع في القول به فوحب القول باتباعه

الثاني أنه السلطان والقدرة والمنك، والعرب يسمون أصل كل شيء الكرسي، وتارة يسمى الملك بالكرسي؛ لأن الملك يحلس على الكرسي، فيسمى الملك باسم مكان الملك.

الثالث أنه العلم؛ لأن العلم موضع العالم، وهو الكرسي، فسميت صفة الشيء باسم مكاد ذلك الشيء على سبيل المجار؛ لأن العلم هو الأمر المعتمد عليه، والكرسي هو الشيء الذي يعتمد عليه، ومنه يقال للعلماء: كراسي؛ لأنهم الذين يعتمد عليهم.

 ⁽۱) انظر معاتیح الفیب ۱۷ / ۱۲ ، وائیب بوري عرائب القرآن ورهائب العرقات ،
 (۱) ۱۰۵ / ۱۰۵ .

⁽۲) انظر، الطبري، جامع البيان عن تأويل آي انقرآن ۲/ ۹، والبيسابوري هوالف القرآن ورعائب العوفان ۲/ ۵۵۵، و بيضاوي أبوار التزيل وأسرار التأويل، ۱/ ۲٤۲، وأبو السعود، إرشاد لحقل السعيم إلى مرابا الكتاب الكريم ۲۴۸/۱، والألوسى روح المعانى: ۲/ ۱۱

الرابع أن المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله وكبريائه، وتقريره أنه تعالى حاطب الحلق في تعريف داته وصفاته مما اعتادوه في ملوكهم وعظمائهم (١)

وقد أطال الآلوسي في عرص لآراء في معنى العرش، ودلك عند تصيره لقوله تعالى ﴿ لَرَّخُنُ عَلَى ٱلْمَرْشِ ٱسْتَوَىٰ الله هِ وَ وَسَأَقتصر هنا على ما يتعلق برأي الفلاسفة والرد عليهم، فذكر أن طائعة من أهل الكلام دهبت الله أن العرش مسدير من جميع الحوس، محبط بالمالم من كل حهة، وهو محدد الجهات، وربما سموه الملك لأطنس والعدك التاسع ـ وهذا رأي فلاسمة الإسلام أيضاً كما ذكر عنهم في موضع آخر قال وتعقبه بعض شراح عقيدة الطحاوي بأنه ليس بصحيح المعاشين الشرع من أن له قوائم شراح عقيدة الطحاوي بأنه ليس بصحيح المعاشين الشرع من أن له قوائم الرّحُمُن لمَوْت سَدِّد لي مُعَادٍ) والمنظ الناسع عندهم متحرك دائماً بحركة متشابهة، ومن تأول ذلك على أن المراد باهتزاره استنشار حملة العرش متشابهة، ومن تأول ذلك على أن المراد باهتزاره استنشار حملة العرش وفرحهم، فلا بد له من دليل على أن سياق لحديث ولفظه بعيد عن ذلك الاحتمال، وأيضاً حاء في الصحيح ما يدل على أنه له ربة هي أثقل الاحتمال، وأيضاً حاء في الصحيح ما يدل على أنه له ربة هي أثقل

⁽۱) الطر معاتيج العيب ۱۲ / ۱۲

⁽٢) أحرح البحاري في صحيحه (هن أبي سبيد - رصي الله عنه - غن النّبي ﷺ قَالَ النّاسُ يُضْعَفُونَ يَوْمَ النّبِيَامَة فأكُونُ أَوْلَ مَنْ يُعِينُ فِوهَ أَنَا بِشُوسَى آحَدُّ بِقَائِمَةٍ مِنْ قَوائِمٍ الْمُؤْشِ فَلا أَدْرِي أَفَاقَ قَنْدِي أَمْ جُورِي بضَعْقَة عُلُور) كتاب أحاديث الأنب عالى قول الله تعالى: ﴿ وَوَعَدُهَا مُومَى تَلْنِيْكَ لَيّنَةً وَأَتْسَمْنَهُ بِعَثْمِ ﴾

 ⁽٣) أحرجه الإمام النخاري في صحيحه عن جابر بن عبد الله _ رضي الله عنه _ كتاب المناقب عاب مناقب معد بن معاد وأحرجه الإمام مندم في صحيحه عن جابر _ رضي الله عنه _ أيضاً كتاب قصائل الصحابة ; باب من فضائل سعد بن معاد

الأوزان (١١). والفلك عندهم لا ثقيل ولا حميف، وأيضاً العرب لا تفهم من العرش القلك، والقرآن إسما نزل بما يفهمون. ثم إن القوم إلى الآن لا دليل لهم على حصر الأفلاك في نسعة، وهو غير الكرمني على الصحيح (٢)

وذكر أن فلاسفة الإسلام حاولو أن يحمعوا بين الفلسفة والشريعة فقالوا: السبعوات السبع في كلام الشارع هي الأهلاك السبعة في كلام الفلاسفة، والكرسي هو فلك الثوابت، والعرش هو الفلك المحرك للجميع المسمى بقلك الأهلاك⁽⁷⁾ قال: وقد حانفوا في خلك سلف الأمة، وطاهر ما ورد في الأخبار من أن له قوائم يدل على عدم الكرية، بعم ورد ما يدل بظاهره أنه مقبت، وهذا شيء غير ما يرعمونه فيه، وكذا الكرسي لم يدل دليل على كريته كما يزعمون، وكون التقلل المقلى يقتصى ذلك محل بحث كما لا يخفى، ومن رجع إلى كلام أهل لهيته المحدثين، ونظر في أدلتهم على ما قالوه في أمر الأحرام العلوية وكيفية ترتيبها، قوي عده وهن ما ذهب على ما قالوه في أمر الأحرام العلوية وكيفية ترتيبها، قوي عده وهن ما ذهب إليه المتقدمون في ذلك (3)

⁽۱) أحرج الإمام مسلم في صحيحه على جويرية ست الحارث رصي الله عنها (أنَّ النَّبِيُ اللهُ عَلَى تَخْرَخُ مِنْ عَلَدَهَا بُكُرةً جِينَ صَنَّى الطَّبْحِ وَهِيَ فِي مَسْجِدِهَا ثُمَّ رَجَعُ تَغْدَ أَنَّ أَضْحَى وَهِيَ جَيْمَ مِنْ عَلَيْهَا * قَالَتُ مَعْمَ قَالَ النَّبِيُ وَهِيَ جَيِّسةٌ فعالَ ما رئت على الْحَالِ أَيْنِ فارتُتُكِ عَلَيْهَا * قَالَتُ مَعْمَ قَالَ النَّبِيُ وَهِيَ جَيِّسةٌ فعالَ ما رئت على الْحَالِ أَيْنِ فارتُتُكِ عَلَيْهَا * قَالَتُ مَعْمَ قَالَ النَّبِيُ وَهِيَّ لَقَدُ قُلْتُ مُنْدُ الْيَوْمِ لَوْرَفَتْهُنَّ مُنْ الله وَمِحمَّدِهِ عَمَدَ خُلْهِ وَرِضَا مَعْبِهِ وَيِنَا وَوَيَادَ كَلِمَابِهِ) كتاب الدكر والدهاء والتوية والاستعمار باب النسيح أول النهار وعند النوم

⁽۲) أنظر. روح البعاني ۱ ۸ / ٤٧٦ (۲)

 ⁽٣) انظر ابن مبينا: تسع رسائل هي الحكمة و بطبيعيات(رسالة في إثبات البهوات وتأويل رمورهم وأمدلهم) ١٢٨، ورسائل إخوار الصد وحلان الوفاء ٢٦ / ٢٣

⁽٤) روح المعائي. ١٢ / ٢٤. وانظر: 10 / ٢٩٥

وصد تفسيره لقوله تعالى ﴿ يُدَيِّرُ الْأَثَرُ ﴾ (١٠ دكر عنهم أن المعنى يديو دلك على ما اقتصته حكمته، ويهيء أسابه بسبب تحريك العرش، وهو فلك الأفلاك عندهم، ويحركته يحرك عيره من الأفلاك لقوة نفسه ثم ردَّ عنيهم بأن هذا لا يقبله المحدثون وسلف الأمة؛ إذ لا يشهد له الكتاب ولا السنة (١)

ولكمه مع هذا الاعتراص أحد له أكثر من بص يفشر هيه العرش بالفلث، فمثلاً عند تعسيره لقوله تعالى ﴿ وَهَا نَوْلُوا فَقُلَ حَسْمِ كَاللّهُ لاَ إِلَهُ إِلاَ الله فمثلاً عند تعسيره لقوله تعالى ﴿ وَهَا الله الله عَلَمُ عَشِيرٍ اللّه الله الله الله وهو رب العرش أي العبسم المحيط بسائر الأجسام، ويسمى بقلك الأفلاك، وهو محدد الجهات، العظيم الذي لا يعلم مقدار عظمته إلا الله تعالى، وفي الخبر أن الأرض بالمسنة إلى السماء الديا كحلقه في قلاه، وكذا السماء الديا بالسمة إلى السماء التي فوقها، وهكد إلى السماء السابعة، وهي بالنسة إلى الكرسي كحلقة في فلاة، وهو بالنسة إلى العرش كذلك (٣)

وعد تعسيره للكرسي في قوله تعالى ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ أَنسَمَوْتِ وَالأَرْضُ ﴾ [البقرة ١٥٥]. قال الكرسي حسم ميس يدي العرش محيط بالسموات السبع الله الأصفهاني في تعريفه

 ⁽١) سورة يوسس. الآية ٣. والآية من أولها: ﴿إِنَّ رَبَّكُو اللهُ الَّذِي خَلَقَ الشَّكَوَتِ وَالأَرْسُ فِي
 سِنْةِ أَنَامِ ثُمَّ اسْتَوْمَنْ عَلَ الْمُسَرَّقِيلِ بُدَيِّرُ الأَمْرُ م مِن شَهِجٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْبِيَّهِ. ذَلِحَكُمُ اللهُ رَبُّحَكُمُ
 مَا عَبْدُ لُولِ مَنْ بَعْدِ أَنْهُ مَدْكُرُونَ ﴾

⁽٢) - انظر ، روح المعالى: ٦ / ٦٣

 ⁽٣) روح المعامي ٦ / ٤٩ والحبر الذي ذكره سبق تحريح ما يقاربه في أول هذا المبحث، فليراجع

⁽٤) روح المعاني: ٢ / ١١.

للعرش، وهو (ما السَّمَوَاتُ السَّنُعُ وَالْأَرضُونَ السَّبُعُ في جَنْبِ الكُّرْسيِّ إِلاَّ كَخَلْقَةٍ مُلْقَاةٍ في أَرْضِ فَلاةٍ).

وكذلك أفرد الطباطبائي بحث مطولاً في معاني العرش، فذكر رأي الفلاسفة في أن العرش هو العلك التاسع المحيط بالعالم الجسمائي. والمحدد للجهات، والأطلس الحالي من الكواكب، والراسم بحركته اليومية للرمان، وفي حوفه الكرسي، وهو العنث الثامن الذي فيه الثوابت، وفي حوفه الأفلاك السبعة السيارة؛ زحل والمشتري والمربخ والشمس والرهرة وعطارد والقمر بالترتيب محيطأ بعصها للعص قال وهده هي التي يفرصها علم الهيئة على مسلك بطليموس لتنصيم الحركات العلوية الظاهرة للحسء طبقوا علمها ما بذكره القران من إلسموات البسع والكرسي والعرش، فعا وجدوا من أحكامها المدكورة في الهيئة والظبيعبات لا يحالف الظواهر قبلوه، وما وجدوه يخالف الطُّواهر المرحودة في الكتاب ردوه، كقولهم. ليس للملث المحدد وراء ولا خلام، وقولهم بدوام الحركات الملكية، واستحالة الحرق والالتئام عليها، وكون كل فلك يماس بسطحه سطح غيره من غير وجود بعد بينها، وكون أحسامها نسيطة متشابهة. ثم ذكر أن ظاهر ما ورد مي القرآن الكريم والحديث الشريف يثبت أن وراء العرش حجباً وسرادقات، وأن له قوائم وحملة، وأن الله سيطوي السماء كطي السجل للكتب، إلى غير ذلك مما ينافي بطاهره ما افترضه علماء الهيئة والطبيعيات سابقاً، والقائلون منا إن السمارات و لكرسي والعرش هي ما افترضوه من الأفلاك التسعة الكلية بدفعون دلت كله بمخالمة الصواهر. وقد أوضحت الأبحاث الأخيرة العميقه في الهيثة والطبعيات المؤيدة بالحس والتجربة بطلان القرصيات السابقة من أصلها^(١).

⁽١) - انظر ـ الميران في تفسير القرآف: ٨ / ١٥٧

وأم عن رأيه في معنى العرش فقد رأى أن الآيات تدل بطاهرها على اللعرش مصداقاً حارجياً، ويرى أن هذا المصداق هو مقام في الوجود يجتمع هيه أرمه الحوادث والأمور، فتنتشىء فيه التدابير العامة وتصدر عنه الأوامر التكويية، كما يشير إلى دنت قوله تعلى: ﴿ أَمْ السّوّى عَلَى الْمَرْشِ يُدَرِّرُ اللّهُ وَ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللّهُ اللهُ ا

وصد التدفيق فيما قاله الطناطباني هنا، وفيما دكره عد تمسيره للكرسى في قوله تعالى. ﴿ وَسِمَ كُرسِيَّهُ ٱلسَّمَوْنِي وَٱلْأَرْضُ ﴾ [البعر، ٢٥٥] يتبين أن العرش ليس على حقيقته الحارجية كما قال، وإبما هو مثل لتدبير لله تعالى لملكه وعلمه المحيط بدلك، وقد صرَّح بهد عبد تفسيره لنكرسي، حيث رأى أن هذه الألفاظ من العرش والكرسي وبطائرها، آمثان مصروبة للناس، وما يعقلها إلا العالمون (١) وهذا هو رأي بعض المفسّرين، كما تحقق في مدحل البحث، قليراجع هناك (٥).

 ⁽۱) سورة يوسس: الآية ٣ والآية ﴿إِنَّ رَنْكُوْ اللهُ الْمَيْعِ مَلْقَ الْشَمَوْتِ وَالْمُؤَلِّ فِي سِنْتُمْ أَيَّامٍ أَنَّمَ
 السَّنَوَىٰ عَلَى الْمَسْرَثِيِّ يُمْرِزُ الْأَمْرُ لَا بِن شَهِيعٍ إِلَّا بِنْ بَشْدٍ إِدْبِهُ. لاَيْكُمُ اللهُ رَتُحْكُمْ فَأَعْبُ تُولًا
 الْمُسْرَقِينَ عَلَى الْمُسْرَثِينِ يُمْرِزُ الْأَمْرُ لَا بِن شَهِيعٍ إِلَّا بِنْ بَشْدٍ إِدْبِهُ. لاَيْحَكُمُ اللهُ وَتُحْكُمُ اللهُ وَالْمُحْرَدِينَ ﴾
 أفلا تَذْكُرُونَ ﴾

⁽۲) انظر، الميران في تنسير القران: ٨ / ١٥٩

⁽T) انظر! المصدر السابق: T / TE+.

⁽٤) انظر: الميران في تقسير القرآن: ٣ / ٣٤٣، ٣٤٥.

⁽⁰⁾ صمحة ۲۵.

وتفسير الكرسي بالعلم ذكره الطبري، وبسب هذا الرأي إلى ابن عباس ورضي الله عنه من وكان ترجيحه لهذا المعنى لدلالة قوله تعالى ﴿ وَلا يَتُودُهُ وَمُقَلَّهُما ﴾ فأحسر مسحانه وتعالى مأنه لا يؤده حفظ ما عدم وأحاظ به مما في السموات والأرض، وكما أحبر عن ملائكته أنهم قالوا في دعائهم ﴿ وَبَنَّ وَسِعْتَ حَلَّلَ ثَنَيْ وَتَعْمَدُ وَعِلْمًا ﴾ فأخبر الله تعالى أن علمه وسع كل شيء، فكذلك قوله ﴿ وَسِعَ كُرْسِيَّهُ الشَّمُونِ وَاللَّهُ فَي وأصل الكرسي العلم، ومنه قبل للصحيفة يكون فيها عدم مكتوب كراسة، ومنه يقال للعلماء الكراسي؛ لأنهم المعتمد عليهم (١٠).

ورأى الشيخ طبطاوي حوهري أن قول فلاسعة الإسلام بأن العرش هو العلك المحيط، والكرسي هو منث الثوانت، هو قول باطل عقلاً وشرعاً، قال، والرأي الحديث أن حميع العوائم كانت دخاناً، ومن سرعة هذا الدحان تشكلت الشموس والأفلاك (").

وفشر الشيخ محمد رشيد رصا الكرسي بالعلم الإلهي، وألكر على مَنْ قال؛ هو الفلك الثامل من الأفلاك النسعة التي ذكرها فلاسفة اليوناك، فدلك من القول على الله تعالى بدول علم، وهو من أمهات الكبائر(ع)

وبعد هذا البحث في معاني العرش والكرسي بحد أن القرآن الكريم والسنة المظهرة قد أثبتا وجوديهما، فيجب الإيماد بهما دون الجدل في

 ⁽١) مسورة عماصر ١ الآية ٧ و.لآية ﴿ أَمْنِ بَجْلُونَ ٱلْقَرْئَى وَمَنْ خَوْلَةً يُسَيِّحُونَ بِحَمْدِ نَجْمِمْ
 وَيُؤْمِسُونَ بِهِم وَهَسْتَعْمُونَ لِلنِّهِنَ مَاسُولٌ رَبِّنَ وَسِيْتَ حَكُلٌ ثَنَىٰ وَرَحْمَةً وَعِلْمًا فَأَعْفِرْ لِللَّهِينَ نَاسُولٌ رَبِّنَ وَسِيْتَ حَكُلٌ ثَنَىٰ وَرَحْمَةً وَعِلْمًا فَأَعْفِرْ لِللَّهِينَ نَابُوا وَلَقَبْعُولُ سَبِيلَكَ فَهُمْ عَذَبَ أَلْجَهِم﴾

 ⁽٣) انظر جامع البيان عن تأويل آي الغرآن: ٣ / ٩.

⁽٣) - انظر: الجواهر في نفسير القرآن الكريم، ١ / ١٨

⁽³⁾ Itide Tauge (hale; 77 / 77)

محاولة الكشف عن حقيقتيهم، فإن دلك من علم الغيب الذي لم يُكشف بعد وأما القول بأن العرش هو الفنك التاسع والكرسي هو الفلك الثامى، فهذا القول باطل؛ لأن الفنت ليس حسب، وإنما هو مدار للأحسام أو الأجرام، وإن كانوا يريدون بهما أيَّ جسم محيط بما تحته، فهذا رجم بالعيب، وتصور وتحيل لما وزاء محموعتنا الشمسية التي أثبت العلم أن كل ما ذكره هؤلاء لا يعدو هذه المجموعة، وهذه المجموعة الشمسية تكاد لا تذكر أمام المجرات الكوئية الأحرى (1)!

فهدا هو تصور بعض العلاممة عن العرش والكرسي، وتبعهم في ذلك بعض المفشرين، وهو تصور حاطى، وأما تصورهم عن الملائكة فهذا ما أبحثه فيما يلي:

قملائكة:

وجود الملائكة ثابت في الفرآن الكريم والسنة المشرقة، وقد أجمع المسلمون على دلك، ووجودهم سابق لوجود الإنسان بدليل قوله ـ سبحانه وتعالى ـ ' ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ اللَّمَةِ كُمَّةً إِنَّ خَاعِلٌ فِي ٱلأَرْضِ خَبِيقَةٌ قَالُوا أَنْجُمُلُ فِهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْعِكُ ٱلذِمَاءَ وَعَنْ نُسَبّحُ بِحَمْدِكَ وَتُغَلّصُ لَكُ قَالَ إِنَّ أَعْلَمُ مَا لَا يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْعِكُ ٱلذِمَاءَ وَعَنْ نُسَبّحُ بِحَمْدِكَ وَتُغَلِّصُ لَكُ قَالَ إِنّ أَعْلَمُ مَا لَا يُعْلَمُونَ ﴾ [الغرة ٢٠] ولكن ما هي حقيقة الملائكة؟

عاما الملاسفة فخلاصة رأيهم في الملائكة أنها عقول ونقوس مدره لهذا العائم، قال الفاراني الملائكة صور علمية، قائمة بذواتها، تلحظ الأمر الأعلى فينطبع في هوياتها ما تنحظ (٢) ورأى أبو الحسن العامري أن الملائكة هي الأنفس العويمة الحاصلة في العائم العنوي (٩). وعرّف ابن سينا

⁽١) انظر" الذكتور منصور حسب لبني ، بكرب و لإعجاز العدمي في القرآن: ١٣٧

⁽٢) انظر: رسائل الفارابي(كتاب العصوص): ٩.

⁽٣) الطر الأمدعلي الأبد: ١٥٢

المُلَث بأنه قحوهر بسيط، ذر حياة وبعق عقلي، فير مائت، وهو واسطة بين الباري ـ عر وجل ـ والأجسام لأرصية، فمنه عقلي، ومنه نفسي، ومنه جسماني (1) ورأى أن الملائكة على قسمي الملائكة الروحاية المحردة، والملائكة الروحانية العملية، وسمى الأولى عقولاً، والثانية نقوساً (1) ورأى إحوال الصف أن الملائكة قوة روحانية نسري في حميع العالم (1) هذه نعض أقوالهم في معنى الملائكة، وسنعرف لمريد عن رأيهم في حقيقة الملائكة من خلال ما ذكره المفترون:

فقد دكر الراري أقوال الباس في حقيقتهم وصبط مذاهبهم، فقال الملائكة لا بد وأن تكون فرات قائمة بأبهبه، ثم إن تلك الدوات إما أن بكون متحيزه أو لا تكون، أما الأول. وهو إن تكون الملائكة ذوات متحيزة فعها أقوال:

المقول الأول: وهو قول أكثر المسلمين، وهو أن الملائكة أجسام لطيعة هوائية، تقدر على الشكل بأشكار مختلعة مسكنها السموات.

القول الثاني قول طوائف من عدمة الأوثان، وهو أن الملائكة هي المحقيقة في هذه الكواكب الموصوفة بالسَّفد والنَّحْس، فإنها برعمهم أحياء تاطقة، وأن المسعدات منها ملائكة برحمة، والمنحسات منها ملائكة الرحمة، والمنحسات منها ملائكة العدّاب.

المقول الثالث: قول معظم المجوس والشوية، وهو أن هذا العالم مركب من أصلين أزليين وهما النور والطممة، وهما مي الحقيقة جوهران شهافان

⁽١) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(في حدود الأشياء ورسومها) ٨٩

⁽٢) انظر: الجاة: ٤٩٠

 ⁽٣) رسائل إخوان الصفا وخلاق الوفاء: ٢ / ١٢٦.

محتاران قادران، متضادا النفس والصورة، محتلفا الفعل والتدبير، فجوهر النور فاصل خير، يسر ولا يصر، وينفع ولا يمنع، ويحيى ولا يبلى، وهذا الجوهر لم يزل يولد الأولياء وهم الملائكة على سبيل تولد الحكمة من الحكيم والضوء من المضيء، وحوهر لقلمة على ضد ذلك، ولم يزل يولد الأعداء وهم الشياطين على مبيل توند النقه من السفيه (۱)

فهذه أقوال من حعل الملائكة أشياء متحيزة حسمانيه، وأما مَنْ حعل الملائكة ذوات قائمة بأنفسها، وليست بمتحيرة ولا بأجسام، فقيه قولان:

القول الأول: قول طوائف من المصارى، وهو أن الملائكة في الحقيقة هي الأنفس الباطعة المفارقة لأبدائها على بعث الصعاء والخبرية، وذلك لأن هذه النعوس المعارقة إن كانت صافية خالصة فهي الملائكة، وإن كانت حيثة كدرة فهي الشياطين.

القول الثاني. قول العلاسفة، وهو أن العلائكة حواهر قائمه بأنفسها ليست بمتحيزة، مخالعة بالماهية لأنوع النفوس الناطقة الشرية، فهي أكمل قوة، وأكثر علماً، وهي مدبرة لأجرم الأفلاك والكواكب كتدبير بقوسها الناطقة لأبداننا وهناك قسم من الملائكة مستعرقة في معرفة الله تعالى ومحيته، ومشتغلة بطاعته، وهم الملائكة المقربون(٢)

فهذا تفصيل مداهب الناس في الملائكة، وتبع بعض المفشرين الراري في ذكر هذه الأقوال أيصاً (٢) وراد الأنوسي قائلاً. الوالفلاسمة يقولون إنها

⁽١) انظر: معاتيح العيب: ٢ / ٢٧٥.

⁽۲) انظر: مقائيح الغيب: ۲ / ۱۷۵.

⁽٣) انظر النيسابوري: غرائب غرائب غرائ ورغائب العرقاب: ١ / ٣٩٤، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل ١ / ١٣٦١، وأبو السعود إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ١ / ٨٠، و لشيراري تعسير القرآل الكريم ٣ / ٣٨٤، الآلوسي وح المعانى: ١ / ٢٠٠.

حواهر مجردة مخالفة للمفوس الماطقة في الحقيقة، وصرح بعصهم بأمها العقول العشرة والنموس الفلكية التي تحرك الأفلاك^(١).

وهي موضع آحر دكر أن الملائكة عبد الفلاسفة هي العقول المجردة، وقد ذكر بعص متأخريهم أن لها دوات حقيقية، وقوات إصافية مصافة إلى ما دونها إضافة النفس إلى البدن، فأما ذو تها الحقيقية فإنما هي أمرية قضائية قولية، وأما قوانها الإصافية فإنما هي حَلْقية قدرية تنشأ منها الملائكة الملوحية وتطلق الملائكة عبدهم عبى فير العقول، كالمدروات العلوية والسعلية من المقوس والطبائع، وأطالوا الكلام في ذلك، وظواهر الآيات والأحبار تكديهم على هذا المعلى.

وقال اس عاشور الوالملائكة مخلوقات ورابية سماوية محولة على الحير، قادره على السكل في حرق عادة الآن المور قابل للسكل في كيميات، ولأن أجزاءه لا تتزاحم، وبورها لا شعاع له، فلذلك لا تصيه إذا اتصلت بالعالم الأرضي، وإنما تتشكر إذا أراد الله أن يطهر بعصهم لنعض رسله وأبياته على وجه حرق العادة وقد حعل الله تعالى لها فوة التوجه إلى الأشياء التي يريد الله تكوينها متنولى لتدبير لها، ولهذه التوجهات الملكية حيثيات ومراتب كثيرة تتعذر الإحاطة به، وهي مضادة لتوجهات الشياطين، فالحواطر الحيرية من توجهات الملائكة وعلاقتها بالتموس البشرية ويعكسها خواطر الميرية

ومن المفسّرين الدين خرجوا عن رأي حمهور المسلمين مأن الملائكة

⁽¹⁾ روح المعاني: 1 / ٢٢١.

⁽٢) - انظر: المصدر السابق: ١١ / ٣٣٨

⁽٣) التحرير والتنوير ١٠ / ٣٩٨

أجسام مورانية: القاشاني، ومحمد عدد ومحمد رشيد رضا، وطلطاوي جوهري، والطباطبائي فأما لقاشاني فقد دكر عند تفسيره لقصة استخلاف آدم ـ عليه السلام ـ في الأرض، وسجود لملائكة له سوى إطيس، أن الملائكة هي أرواح الأفلاك، وأن إسس يمثل القوة الوهمية (١)

وأما محمد عنده فقد ذكر عنه تلميذه محمد رشيد رضا أن الملائكة خلق عيبي لا نعرف حميمته، وإنما نؤس به برحبار الله تعالى الذي نقف عنده ولا نزيد عليه، ثم أنكر تمثل الملائكة بالتماثيل المسمانية المعروفة لنا، وقال الواجب على المسلم في مثل الآية الإيمان بمصمونها مع التعويض، أو الحمل على أنها حكاية بمثيل؟(*)

ولم يكنف الشبح بهذا الكلام عن الملائكة، بل رأى أن الملائكة هي قوى حفية روحانية، ذكر بها به تعالى أمر المحلوقات وبطام الكائبات، فحمل كل صنف من القوى محصوصاً بتوع من أبواع المحلوفات، وهذه

⁽١) - انظر: تعسير القاشاني(المنسوب لاين عربي) ١ / ٢٩، و ٥١

⁽٢) انظر تعبير المناز 1 / ٢٦١، وقد أنكر الشيخ محمد عده في رسالة التوحيد أن تتمثل انملائكه بصوت أو صورة، فقاب الوآم، تمثل الصوت وأنساح لتلك الأرواح في حس من اختصه نه بتنك المسرلة نقد فهد عبد أعداء الأسياء ما لا يبعد عبه في نمص المصابين بأمراص خاصة على رعمهم، فقد سلموا أن نعص معقولاتهم يتمثل في حيالهم، ويصل إلى فرجه المحسوس، فيصدق المريض في قوله: إنه يرى ويسمع، بل يجالد ويصارع، ولا شيء من ذلك في الحقيقة نواقع، فإن جاز التمثل في الصور المعقولة ولا منشأ لها إلا في المس، وأن ذلك يكون عند عروض عارض على المح فيم لا يجوز تمثل الحقائق المعقولة في العوس العالية، وأن يكون ذلك لها عند ما تبرع عن عالم الحس، وتسمل بحظائر القدس، وتكون تلك المجال من لواحق صحة العقل في أهل تنك الدرجة؛ الاحتصاص مراجهم بما لا يوجد في مراح عرهمة وسائة النوحيد؛ إلا

القوى مسخرة للإنسان بما خطه الله تعالى من قوى أعلى، تتصرف بجميع قوى المخلوقات وتسخرها في عمارة الأرص، وقد عثر الله تعالى عن تسخير هده القوى له، بالسحود الذي يعيد معنى الحصوع والتسخير، وجعله بهذا الاستعداد الذي لا حد له حليفة الله في أرصه، واستثنى من هذه القوى قوة واحدة عبر عنها بإبليس، فوظيفتها أن نصده عن عمل الحير، وتنازع الإنسان في صرف قواه عن المنافع والمصالح لتي يتم بها حلافته. ثم قال ولو أن نفساً مالت إلى قول هذا التأويل لم تجد في الذين ما يمعها من ذلك(1)

وعلق الشيخ محمد رشيد رصا على هد التفسير بعد بقله فعال هذا التأويل عبر عبد الأستاذ لإقناع مبكري الملائكة بوجودهم، بتعبير مألوف عبدهم، تقبله عقولهم، وقد اهتدلى به كثيرون، وصل به كثيرون، فأبكروا عليه، ورعموا أنه جعل الملائكة قوى لا تعقل اله

فحلاصة القول كما أشار لشّيع محمد رشّيد رصا أن أستاذه حاول أن يجمع بين ثلاثة مذاهب ً

الأول. مدهب القدماء من اليوماسين، الدين رأوا أن لكل نوع من أنواع الموجودات رباً مدبّراً ومسيّراً لمظامه، وكل هذه الأرباب خاضعة للرب الأكبر الذي يرجع إليه الأمر كله.

الثاني مذهب المعاصرين من الماديين، الدين عطلوا الإله عن الخلق والأمر، فأرجعوا نطام الأشياء إلى الطبيعة نفسها.

الثالث: مدهب جمهور المسدمين، الذين أثنبوا وجود الملائكة كما أحبر القرآن الكريم والسة المطهرة.

⁽۱) انظر القبير المبار: ١ / ٢٦٧

⁽Y) انظر: المصدر الساس 1 / 314

قال الشيح محمد رشيد رضا. • فالمعنى العام عند الأولين والأخريس هو أن أحداث هذا العالم وتعيراتها وتطوراتها، والنظام فيها كلها، لا بدله من سبب خفي غير أحراء مادتها، فانتعبير على ذلك عند المتقدمين قد وصل إليب باصطلاحات تدل على لشرك برب العالمين، وتعبير الماديين من المتأخرين بدل على التعطيل، وتعبير لقرآل والسنة هو الذي حرر الحقيقة التي يمكن إدعان العقلاء لها، وهي أن العاعل الحقيقي واحد، وأن نظام كل شيء قد ناطه سنجانه بموجودات روحية حفية دات قوى عطيمة حداً سميت الملائكة المدادا

إدن والأسناد وتلميده كلاهم يدهب إلى أن الملائكة قوى روحية حمية، هي المدرة لظام المحلوقات بأمر ربهم اسحامه وتعالى م وما ورد في قوله تعالى ، فواد قال رَبُّكَ بِسَلَّتِكُو بِنَ جَاعِلُ في الأَرْضِ خَلِقَةٌ قَالُوا أَغْمَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الْفِمَاءَ وَتَعْمُرُ شُيْحَ فِيمُدِكَ وُتُقَدِسُ اللَّ قَالَ إِن أَغْمَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الْفِمَاءَ وَتَعْمُرُ مُنْ فَي الحارج تتكلم وكذلك للسر هناك ملائكة في الحارج تتكلم وكذلك ليس هناك سحود حقيقي ، كما قال مسحامه وتعالى من فويه قلما المتميد المشجدة الآدم فسَجَدُوا إلا إلى القوى الإسان بم حصه الله تعالى من قوى اكسر السخود هو حصوع تلك القوى للإسان بم حصه الله تعالى من قوى أكسر تسخر تلك القوى ، إلا قوة و حدة تسمى إلىس، فهذه القوة تُركت حارج الحصوع ، لمنازعه الإنسان وصرفه هن الخير

قال الدكتور محمد حسيس المدهمي. • والذي ينظر في هذا التأويل الذي حوَّزه الشيخ، وفي سياق الآية وألفاظها من محاورة ومقاولة، لا يسعه إلا أن يردها(٢)

⁽١) - تفسير المتار: ١/ ٢٧٣.

⁽۲) العسير والمعسرون ۲/ ۱۱٤

وإلى قريب من هذا الرأي ذهب الشيح ططاوي جوهري، فعد عرص الأراء في معنى الملاتكة، امتهى إلى القول بأن الملائكة مسوقة لعلم الأخلاق، المرموز له بكبر إبليس، وحرص دم، وحسد قابيل(١٠). وكأنه يقول: إن الملائكة رمر وليست حقيقة، والله أعلم.

وهذا التمسير يشامه ما قاله إخوال الصف من قبل، فبعد كلامهم عن القوى الروحانية المدبّرة للكواكب قالوالله والسميها الناموس ملكاً ذا جنود وأهوان، فيهده القوة تسرل الملائكة بالوحي، والبركات من السماء، ويها يُضِعَد بأعمال سي آدم إلى السماء، وبها تعرج الأرواح والمعضّات منهم

وهكدا يست من كل كوكب مِن الثوابت، قوة روحانية تسري في جميع العالم، من أعلى الفلك الثامن الذي هو التُحرَّسي الواسع إلى منهى مركز الأرض، كما يبث من دور الشمس في الهوا-والإجسام الشمامه، ومهده القوة تُحفظُ صور أحماس الموحودات في الهبولى، ومها صلاح العالم وقوام وجوده بإذن الباري عز وجل من ومنها ثبات سكان السموات والأرضين، وإليها أشار بقوله تعالى ﴿ وَمَا يَنْزُ جُونَ رَبِنَهُ إِلَّا هُونَ المَا وَقَالَ حَكَايةً هناه الله وَوَا الله وَالله وَوَا الله وَوَا الله وَالله وَالله وَالله وَالله وَالله وَالله وَالله وَوَا الله وَالله وَوَا الله وَالله وَله وَالله وَا

وأما الملائكة الذين سجدوا لأدم أبي البشر، فهم الذين في الأرص خلفاء لهؤلاء الذين هم في الأفلاك، وهي نفوس سائر الحيوانات الساجدة لآدم ودريته، بالطاعة المسحرة لهم إلى يوم القيامة ا(٢).

 ⁽١) انظر: الجواهر في نفسير القرآن الكريم: ١ / ٩٧

⁽٢) رسائل إحوال الصما وخلال الوفاء: ٢ / ١٢٦

وهذا تفسير باطل لا يتمن مع صريع القرآن والسة (١) وليس إنكار مَنْ ينكر الملائكة يكون مرراً لتأويل صهر النصوص، علو أُوِّل كل نص بنكره المسكرون لأصبح القرآن الكريم كنه رموراً وألعاراً لا يفهمها إلا أرباب العقول! وليس الأمر كذلك.

وأما الطباطباتي فلحب إلى أن لملائكة موجودات منرهة في وحودهم عن المادة الجسمانية، التي هي في معرض الروال والقساد والتعير ورأى أن الروايات الواردة في وصف الملائكة من لصور والأشكال المسمانية، إلما هو بياد تمثلاتهم وظهوراتهم للواصفين من الأنبياء والأثمة عليهم المسلام، وليس من السعور والتشكل، فتمثل

⁽¹⁾ أحرج الأمام مسدم في صحيحه عن هُمُرُ بُنُ الْحَقَّات _رضي لله عنه .. قال (بُلْمَا لَمُعْنُ عَلْد رَسُولَ / الله / عَلَه عَالَ مَوْم إذْ طَلَعَ عَنْد، رَخُلُ شَدِيدُ تَنَاصِ الثِّياب شدِيدُ سوادِ الشُّعرِ لا بُرِي عليَّهِ أثرُ السُّغَرِ وَلا يعْرِفُهُ مِنَا أَخَذَ حَنَّى جَلَسَ إِلَى السِّيَّكِيرُ فأسْـد رُكْبِيبُهِ إِلَى رُكْبُهُ وَوْضِع كَفَّيْهِ عِنِي فَجِدِيَّهِ وَقَالَ ۖ ثَا شُحِفُكُ أَخْبِرُينِي عِنْ الإشلام فقال رسُولُ / الله/ 幾 الإشلامُ أَنْ نَشْهَدُ أَنْ لا إِلَّهُ إِلاَّ / اللهُ/ وأَنَّ مُحَمِّدًا رَسُولُ / اللهِ/ ﷺ وتُقِدم الطَّلاة وتُؤنِي الرِّكة ونضُوم رمصان وتخُّخ لَّبيُّت إِنَّ السَّطَعْت إِلَهُ سَبِيلاً ﴿ قال صَدَقَت قال معملُكُ بَهُ يَشَأَنُّهُ رَيُصَدِّقُهُ قَالَ فَاخْتَرْيِنِ عَنَّ الإِيمَانِ قالَ أَنْ تُؤمِنَ بِاللَّهِ وملائِكَتِهِ وكُتُمهِ وَرُسُبِهِ وَ لَيوْمِ الأَحِرِ وتُؤمِن بِالْقِدرِ خَيْرِهِ وشرَّهِ قَال صَدَقَتَ قَالَ فَأَحَرْبِي عَنَ الإِحْسَادِ قَالَ أَنْ تَعْلَدُ / عَلَهُ/ كَأَنَّكَ تُوَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنّ تَوَاهُ فَائِنَّهُ بِزَاكَ ۚ قَالَ ۚ فَاخْبِرْنِي عَنَّ النَّاعِهِ قُالَ مَا الْمَشْئُولُ عَنْهَا بِأَغْلَمْ مِنْ السَّائِل قَالَ عَأْضِرْهِي عَنْ أَمَارُبُهُ قَالَ أَنْ سِدَ الأَمَةُ رَبُّتُهِ وَأَنْ ثَرِي الْحُصَاةَ الْفُرَّاةِ الْعَالَةُ رِهَا، النَّمَاءِ يَتَطَاولُونَ مِي الْنُتِيَانِ قَالَ فَمُ لُصِقَ فَسِنْتُ مَبًّا ثُمَّ قَالَ لِي إِما عُمَرُ أَتَذْرِي مَنْ السَّاسُ؟ قُلْتُ / اللهُ/ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ فَإِنَّهُ جِنْرِيلُ أَنْكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ) كتاب الإيمان بالديان الإيمان والإسلام والإحسان افهد الجديث صحيح صريح في إنَّات الملائكة وتشكيها بصورة عير صورتها، كما فعل حبرين عليه السلام، وقد رآه الجمع الحاضر من صحابة رسول الله ﷺ

الملك إنساناً هو طهوره لمن يشاهده في صورة الإنسان، فهو في ظرف المشاهدة والإدراك ذو صورة الإنسان وشكله، وفي نفسه والخارج من ظرف الإدراك ملك ذو صورة منكنة، وهنا بحلاف التشكل والتصور، فإنه لو تشكل بشكل الإنسان وتصور نصورته صار إنساناً في نفسه، من غير قرق بين ظرف الإدراك والخارج عنه، فهو إنسان في العين والذهن معاً؟ ثم قال، وأما ما شاع في الألس أن الملك حسم لطيف يتشكل بأشكال محتلفة، فلا دليل عليه من عقل ولا نقل (1)

وبعد هذا الضبط لأقوال الناس في تعريف الملائكة ذكر الرادي أن أهل العلم احتلفوا في الحكم نوجود الملائكة، هل يثب بالعقل أم بالسمع؟ وأجاب بأن القلاسفة اتعقوا على أن في الإعقل دلائل تدل على وجود الملائكة، ومن الناس من ذكر في ظف وخواها عقبة اقناعية، من هذه الوجود:

أولاً أن الفطرة تشهد بأن عالم السموات أشرف من هذا العالم السفلي، وتشهد بأن الحياة والعقل و لبطق أشرف من أصدادها ومقابلتها، فيبعد في العمل أن تحصل الحياة و لعقل والمعلق في هذا العالم الكدر الطلماني، ولا تحصل ألنتة في ذلك لعالم الذي هو عالم الصوء والدو والشرف.

ثانياً: أن أصحاب المجاهدات أثنوها من جهه المكاشفة، وأصحاب الحاجات أثبتوها من حهة ما بشاهد من عحائب آثارها في الهداية إلى المعالجات البادرة الغربية، واستحراح صعة الترباقات(٢)

الظر الطباطبائي، الميران في نفسير القرآن ١٧ ، ١٣

 ⁽۲) انظر مقاتیح العیب ۲/ ۱۷۹، و سیسبوری مراتب القرآن ورعائب لفرقان
 ۲۹۰/۱

وأما الدلائل النقلية فلا نزاع أثبتة بين الأنبياء عليهم السلام في إثبات الملائكة، بل ذلك كالأمر المجمع عبيه بينهم(١)

ثم أفرد الواري مسأله حاصة في المعاصلة بين الملك والنشر، دكر فيها حجع الفلاسعة في أفصلية الملث، والاعتراضات عليها؟ وتبعه في هذا النيسانوري أن الملاسفة الفقوا على أن النيسانوري أن الملاسفة الفقوا على أن الأرواح السماوية المسماة بالملائكة أفصل من الأرواح الناطقة المشرية لوجوه:

الأول أن الملائكة دواتها بسيطة مرأة عن الكثرة، والشر مركب من المعس والمدن، ولكل منهما قوى وأحراء، والسبيط حير من المركب؛ لأن أسناب العدم للمركب أكثر منها للسبط. ورقع على هذا بأنه لا يُسَلَّم أن يكون المسيط أشرف من الموكب؛ لأن جوب الروحاني أمر واحد، وحانب المحسماني أمران روحه وجنعه وأفهو من حيث الروح من عالم الروحانيات والأنواز، ومن حيث الجند من عالم الأجناد، فهو لكونه مستجمعاً للروحاني والجسماني، يجب أن يكون أفضل من الروحاني فقط.

الثاني. أن الجواهر الروحانية مبرأة عن الشهوة والعضب المستلزمين للمساد وسعك الدماء، بحلاف البشر ورد بأن المواطنة على المعدمة مع كثرة الموانع والعوائق أدل على الإخلاص من المواطنة عليها من غير شيء من ذلك، وذلك يدل على أن مقام البشر في المحبة أعلى وأكمل، وأيضاً فالروحانيات لما أطاعت خالقها لم تكن طاعتها موجنة قهر الشياطين، أما

 ⁽۱) انظر المصدر السابق ۲ ، ۱۷۱ و سیسابوري عرائب القران ورعائب العرقان:
 ۲/ ۱۹۹۵.

⁽۲) انظر: غرائب القرآد ورعائب المرقان ۲ / ۲۵۲ ر۲۵۷.

⁽٣) انظر الفسير القرآن الكريم: ٤ / ٢١ ـ ٢١

الأرواح البشرية لما أطاعت خالفها لرم من تلك الطاعة قهر القوى الشهوانية والعضبية وهي شياطير الإنس فكانت طاهاتهم أكمل.

الثالث: أن الروحايات مرأة عن طبعة القوة، فإن كل ما كان ممكناً لها بحسب أنواعها التي في أشحاصها فقد خرج إلى المعل، والأبياء ليسوا كذلك، ولا شك أن ما بالمعل النام أشرف مما بالقوة ورد بأد بعض الأمور فيها لعلها بالقوة، ولهذا قبل إن تحريكاتها للأفلاك لأجل استخراج التعقلات من القوة إلى المعل، كالتحريك العارصة للأرواح الحاملة لقوى الفكر والتخيل، عند محاولة استحراح التعقلات التي هي بالمهوة إلى الفعل.

الرابع أن الروحانيات أندية الوجود منزأة عن طبيعة التعير والقوة والتعوس الشرية ليست كذلك ورد بأنه لا قديم في الوجود إلا ألله و سحانه وتعالى من ولتن سُلَم أنها ممكة الوجود لذاتها واحنة الوجود بمنادتها، فهي محدثة، فلا يُسلَم أن الأرواح النشرية حافية مبل هي عند بعضهم أرليه، حيث قالوا وهذه الأرواح كانت سرمدية موجودة كالأظلال تحت المرش يستحون نحمد ربهم، إلا أن المبدأ الأول أمرها حتى نزلت إلى عالم الأجسام، فلما تعلمت نهذه الأجسام عشقتها، واستحكم إلهها بها، فبعث من تلك الأظلال أكملها وأشرفها إلى هذا العالم ليحتال في تخليص تلك الأرواح عن تلك الأحسام "

الخامس: أن الروحادات دورانيه علوية لطيفة، والجسمانيات ظلمانية سملية كثيفة، ودائية العفول تشهد بأن المور أشرف من الظلمة، والعلوي حير من السفلي، واللطيف أكمل من الكثيف ورد أن هذا كله إشارة إلى المائة، وعندنا سبب الشرف الانقياد لأمر رب العالمين، وادعاء الشرف سبب شرف المادة هو حجة اللعين الأول.

⁽١) انظر مفاتيح العيب ٢٤٧ / ٢٤٧

السادس أن الروحانيات السماوية فصلت الجسمانيات بقوى العلم والعمل، أما العلم فلاتفاق الحكماء على إحاطة الروحانيات السماوية بالمعيبات، واطلاعها على مستمل الأمور، وعلومهم فعلية فطرنة كلية دائمة، وعلوم البشر على الصد في كل دلث، وأم العمل فلأنهم مواظنون على المخدمة دائمة، لا يلحقهم نوم العيود، ولا سهو العقول، ولا عفلة الأندان، طعامهم السبح وشرائهم التقديس و تتحميد والتهبل ورد بأنه لا براع في كل ما ذكرتموه، إلا أن ههد دقيقة، وهي أن المواهد على تناول الأعدية المعليفة لا يلتد بها كما يلتد المئلي بالحوع أياماً كثيرة، فالملائكة سبب مواظنتهم على تدك الدرجات العالية لا يحدون من اللذه مثل ما يحد الشر الدين يكونون في أكثر الأوقات محجوبين بالعلائق الحسمانية والحجب الطلمانية، فهذه المرية من اللدة مما لمراد المراد من اللدة منا المراد المراد من اللدة منا المرية من اللدة مما يحتفي مبيل الدوام

السابع أن الروحاب لها قرة على تصريف الأجسام، وتقليب الأجرام، فهي تتصرف في الأجسام لسفلية تقليباً ونصريفاً، لا يستثقلون حمل الأثقال ولا يستصعبون تحريث لحبال، فالرياح تهب بتحريكاتها، والسحاب تعرض وترول بتصريفها، وكذا الرلازل تقع في الجبال بسبب من جهتها، وقواهم ليست من حسن القوى المراحية حتى يعرض لها كلال ولغوب، والأرواح السفلية ليست كذلك، فأين أحد القسمين من الآخر ورد بأته لا يبعد أن يتفق في النفوس الباطقة استربة نفس قوية كاملة مستعلية على الأجرام العنصرية بالتقليب و بتصريف، هما النئيل على امتناع مثل هذه النفس أله المتناع مثل هذه النفس أله المتناع مثل هذه النفس (١).

^{(1) -} النصر: مماتيح العيب ٢٤٩ / ٢٤٩

الشامن: أن أرواح هذا العالم معلولات لأرواح العالم العلوي، وكمالات هذه الأرواح معلولات لكملات تلك الأرواح، ونسبة هذه الأرواح إلى تلث الأرواح كالشعبة الصغيرة بالسبة إلى قرص الشمس، والمبدأ أشرف من ذي المبدأ؛ لأن كن كمال يحصل لذي المبدأ فهو مستفاه من المبدأ، وكذلك المعاد يحب أن يكون أشرف، فعالم الروحانيات عالم الكمال، فالمبدأ منها والمعاد إليها، وأيضاً فإن الأرواح إنما برلت من عالمها حتى انصلت بالأبدان، فتوسخت بأوضار الأحسام، ثم تطهرت عنها بالأحلاق الزكية والأعمال المرضية حتى انقصلت عنها إلى عالمها الأول ورد بأن هذه الكلمات بنيتموها على نعي المعاد، ونعي حشر الأحساد، ودونهما خوط القتاد(1)

وأكتمي بهذه العدر من الحجح العقلية واعتراصاتها، ويبدو أن أعلب ما ذكره الراري هو اعتراض وتُصورٌ لُحجة النَّعصم، فيمبرص أن الحصم سيمول كذا، ثم يعترص عليه بكد وأتساءل هما عن الثمرة من هذا الاسترسال في ذكر الحجح وقد اكتفيت منها بنعص الحجع العقلية دون البقلية، حتى لا أخرج عن مقصد البحث، وأنساءل ما الشعرة من هذا الاختلاف حول المفاصلة بين الملائكة و لشر؟

لعله يكون ود فعل من معض المصدّرين على الفلاسفة الدين يرون أن الملائكة هي المغوس العلكية المدبرة للموسنا، وهي العلل الفاعلة والمؤثرة في نظام عالما السفلي، أو كما قالوا ما تحت طك القمر.

⁽١) انظر المصدر السابق ٢٠ / ٢٥٠ وحرط القدد مثل بضرب على الصعوبة والمشقة التي تعترض الإنسان، فكأنه بخرط بيدية الشوك فالحرط فشرك الورق عن الشجر والجندب بكفك، والفتاد شجر له شوك أمثال الإبر، وفي المثل من دون دلك خرط القتاد. راجع ابن منظور: لسان العرب هادة خرط، ومادة قند.

ونكر قد يُتساءل: أليس هي القرآل الكريم ما يشت أن للملائكة تدبيراً لهذا العالم؟ والجواب يلى! إلى هدث من الآيات الكثير، ولكن هذا المتدبير مستقل عن إرادة الله تعالى وقيوميته؟ الحواب على هذا يحتاح إلى مبحث مستقل، يناقش فيه مبدأ العلية أو السبية في المكوّلات، ولكن قبل الولوج في هذه المسأنة أشير إشارة عامة إلى تدبير الملائكة للعالم:

* تنبير الملائكة للعالم

لا يحتمل هذا المبحث عرص جميع الآيات التي تتحدث عن تدبير الملائكة للعالم، ولدلك سأشير هم إلى بعص الآيات الكريمة التي تُشرت تمسيراً عقلياً، أعي ما ذكره لمعشرون عن اراء العلاسعة وقياسها على هذه الآيات، ومن ثُمَّ أتوسع هي محث حاص عن هذا البدير وصلته بمبدأ السبية في الكون

 ⁽١) سبورة السرعمد الآية ١١ و لآيه ﴿ يُعْفِشْتُ بَنْ بَيْنِ يَدَدُهِ وَمِنْ مَشْهِمِ يَحْمَفُونَهُ مِنْ أَمْرٍ
 اللَّهُ إِنكَ أَنْهُ لَا يُمُنْإِرُ مَا يِعْوْمٍ حَى يُعَيِّرُكُ مَا بِالْفُسِيمُ وَإِنَّا أَرَادَ أَنْلَهُ يِقَوْمٍ سُوّعًا فَلَا مَرْدُ لَهُ وَمَا لَقَدْ مِن دُونِهِهِ مِن وَالِي ﴾
 لَهُد بِن دُونِهِهِ مِن وَالِي ﴾

 ⁽۲) انظر مفاتيح العيب ۱۳ / ۱۹، و نيسابوري طرائب الغرآن ورضائك، لموقان:
 ٤٦٧/٤

قال الرازي. فهدا حاصل ما قاله أهل الشريعة، وأما أهل الحكمة فقد اختلفت أقوالهم في هذا الباب على وجوه:

الوجه الأول قال المتأخرون منهم من حملة قهر الله تعالى لعباده ، أنه حلط الطبائع المتضادة، ومرح بين لعناصر المتنافرة، فلما حصل بينها امتراح، استعد دلك الممتزح بسب دلث الامتزاج لقبول النفس المدبرة، والقوى الحسية والحركية والطفية، فقالو المراد بالحفظة النفوس والقوى، فإنها هي التي تحمط ثلك الطائع المقهورة على امتزاجاتها

الوجه الثاني وهو قول بعض القدماء، قالوا إن النموس البشرية محتلفة بحواهرها متباينة بماهياتها، فنعضها خيرة وبعضها شريرة، ولكل طائفة من هذه النفوس السفلية رؤح سماوي حو لها كالأب، يعينها على مهماتها في يقطابها ومنامانها وعامانها وعلى سبيل الرؤنا، وأحرى على سبل الإلهامات. ويسمى هذا الروح السماوي في مصطلحهم بالطباع التام، ويعني: أن تلك الأرواح الفلكية في تلك الطبائع والأخلاق تامة كاملة، وهذه الأرواح السفلية المتولدة منها أضعف منها؛ لأن المعلول في كل باب أصعف من علته.

الوحه الثالث؛ أن الموس المعارقة عن الأجساد لما كانت مساوية للنفوس العلوية في الطبيعة والماهية، فتنك النفوس العلوية تميل إليها بسبب المشاكلة والموافقة، فتصير معاونة لها على مقتصيات طبيعتها(١)

ومن الآيات الكريمة أيضاً قوله تعالى ﴿ ﴿ وَيُسَيِّعُ ٱلرَّعَٰدُ يَحَمَّدِهِ، وَٱلْمَلَئِكُمُّةُ مِنْ جِيفَيْهِ، وَيُرْسِلُ ٱلصَّوَعِقَ فَيْمِيتُ بِهِكَا مَن يَشَاتُهُ وَهُمْ يُحَدِّلُونَ فِي ٱللَّهِ وَهُوَ

 ⁽١) النظر معاثيج العيب: ١٣ / ١٦، و سيسابوري غرائب القرآن ورحائب العوقان:
 ٤٦٨/٤.

شَيِدُ الْمَالِ الرحد ١٦٠ . ذكر المفسّرون في معنى الرحد أربعة أقوال: القول الأول: أنه ملك موكل بالسحاب، وصوته تسبح لله تعالى، وذلك الصوت أيضاً يسمى بالرعد (١) القول الشابي أن الرعد اسم لهذا الصوت المخصوص، ومع ذلك فإن الرعد يسبح الله - سبحانه وتعالى -، لأن التسبيح والتقديس وما يجري مجراهما ليس الأ وجود لفظ يدل على حصول الشريه والتقديس لله - سبحانه وتعالى -، هنما كان حدوث هذا الصوت دليلاً على وجود موجود متعال عن القص والإمكان، كان ذلك في الحقيقة تسبيحا القول الثالث: أن المراد من كون الرعد مسبحاً أن من يسمع الرعد فإنه يسبح القول الثالث: أن المراد من كون الرعد مسبحاً أن من يسمع الرعد فإنه يسبح القول الثالث، فلهذا المعنى أصيف هذا لنسبح إليه القول الرابع من كلمات الصوفية: الرعد صعقاب الملاثكة، و لبرق رفرات أفتدتهم، والمطر كاؤهم (٢)

ثم قال الراري اواعلم أن المحققين من الحكماء يذكرون أن هذه الأثار العلوية إسما تتم نقوى روحانية فلكية، فلنسحاب روح معين من الأثار العلوية، الألدواح الفلكية يداره، وكذا لقول في الرياح، وفي سائر الآثار العلوية،

⁽۱) أحرج الإمام الترمذي هي سننه فن ابن عبّاسٍ قال (أَفْتَلُتْ بِهُودُ إِلَى النّبِيُ وَلَيْ النّبِيُ وَقَالًا فَقَالُوا : يَا أَبَا الْقَاسِمِ أَخْبِرُنَا عَنْ الرّفد مَا هُو؟ قال مَعكُ مِنْ الْمَلاِئِكَةِ مُوكُلُ بِالشّخاب مِعةُ مِخَارِيقُ مِنْ بَرِ يَسُوقُ بِهِ الشّحاب حَثْثُ شَة / الله / فَقَالُو هِما هِذَ الصّوْتُ اللّهِي سَمْعُ؟ قال رَحْرُهُ الشّحابِ إِدَا زَجِرَهُ حَتَّى يَسْهِي إِلَى حَبْثُ أُمِر. هِذَ الصّوْتُ اللّهِي سَمْعُ؟ قال رحْرُهُ الشّحابِ إِدَا زَجِرَهُ حَتَّى يَسْهِي إِلَى حَبْثُ أُمِر. قَدَ الصّوْتُ اللّهِ عَلَى مَلْمَا عَلَى حَرَّمَ إِسْرِ لِيلٌ عَلَى مَلْهِ قَالُوا. صَدَقْتُ عَرْقَ اللّها فَلَمْ يُحِدُ شَيْعُ عَلَى اللّهُ عَلَى عَلَى اللّهِ قَالُوا. صَدَقْتُ) قالُ مَلًا عَبْ حَرَّمَ اللّه مَا وسول الله : بال ومن سورة المود خبيثُ حَسَ غَرِيبٌ كتاب تعسير القرآل عن وسول الله : بال ومن سورة المود

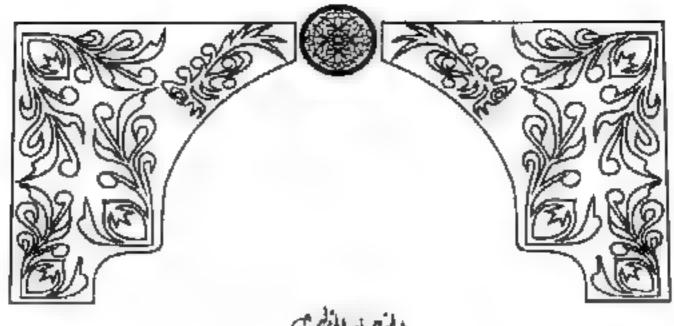
 ⁽٢) انظر: الرمخشري الكشاف ٢٩٩/٢، والرازي: مماتيح العيب: ٢٦/١٩، والطرة الرمخشري الكشاف لأحكام والبيسابوري خرائب القرآن ررعائب عرفان ٢٦٠/١، والقرطبي الحامع لأحكام الفرآن: ٢١٢/١، والآلومي روح المعاني: ١١٢/٧

وهذا عين ما نقلناه من أن الرحد امم مدك من الملائكة يسبح الله فهذا الذي قاله المصبرون بهذه العبارة، هو عس ما ذكره المحققون عن الحكماء، فكيف يليق بالعامل الإنكار؟ الانكار؟ الدار؟ الله .

وواضح قيما قاله الرازي عن تدبير الملائكة للعالم تأثره يما قاله الحكماء، وحاول أن بوفق بس ما قاله الحكماء وما جاءت به الشريعة. وسيتضح هذا الأثر أكثر في الكلام عن مبدأ السبية في الكون الذي سأتحدث عه في المنحث التالي:

 ⁽۱) معاتیج العیب ۱۹ / ۲۸، و نظر، سیسابوري عرائب الفرقات،
 ۳۲۱/٦





ولفصل المثالث

السببية الكونية ودخول الشر





السببية الكونية

* تعريف السببية ·

السبب في اللعة الحل وكن ما يتوصل به إلى غيره (١) ونقصد مصطلح السبية هنا العلاقة بين السبب و لمسبّب، أو أن لكل ظاهرة سبباً أو علة (١). والسبب أو العلم بمعنى واحد عبد العلاسقة، قال ابن رشد: «العلم والسبب اسمان مترادفان» والمراد بالعنة هنا ما يتوقف عليه وجود

⁽¹⁾ انظر العيرورآبادي: القاموس المحيط: مادة سبب

⁽٣) الطراجميل صليها المعجم العدمي ١/ ١٤٩ دار الكتب اللبائة ببيروت: ط١/ ١٩٧٢م ومجمع اللعة العربية بالقاهرة، المعجم العدمي ١٦٧ الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية بالقاهرة د/ط ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م

⁽٣) - تلحيص ما بعد الطبيعة - ٢٩. وانظر . الدكتور محموظ عزام - مبدأ التطور الحيوي 🛥

الشيء، ويكون خارجاً ومؤثراً فيه(١).

أقسام السبب أو العلة:

تنقسم العلة إلى أربعة أقسام لعنة الماعلية، والعلة العائية، والعلة المائية، والعلة المادية، والعنة الصورية، فالعنة الماعلية هي ما يوجد الشيء سننه، والعلة العائية ما يوحد الشيء الخله، والعنة لمادية ما يوحد عليه الشيء بالفوة، والعلة الصورية ما يوحد عليه الشيء بالفعل (۱)

وهناك تقسيمات وتعريعات أحرى لنعنة لا أريد ذكرها هما، حتى لا تتشعب الفكره فيقع البعد على لمقصد الأول من هذا المبحث، فما يهما من ذلك هو العلة العاعلة المرادفة لمعنى السبية التي حعلتها عنواناً لهذا المبحث.

العلاقة بين السبب والمستِّبَّة

إن علاقه الارتباط بين الموجودات أمر واقعي محسوس لا يمكره عاقل، فإن لكل موجود عسوى الماري عامر وحل مدسسة في وجوده، قلا يوجد المستب إلا توجود السب، وهذا أمر متفق عليه، ولكن الاحتلاف

لدى فلاسفة الإسلام ١٤٤، و مدكتور محمد عبد الله الشرقاوي مبدأ العلية بين ابن رشد وامن عربي. ٢٣ رساله دكتوراه جامعة القاهره. كلية دار العدوم، قسم الفلسفة الإسلامية ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م

⁽١) - انظر: الجرحاني. التعريفات: ٢٠١

⁽٢) انظر الطبيعة ١ ١٠٠، ولكندي رسائل الكندي الفلسفة (الإبابة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عر وجل) ٢٤٧، والفارابي رسائل الفارابي الفلسفية (الذعاوى القلبية) ٩، والجرجابي التعريفات ٢٠٧، والشيرازي الأسفار الأربعة ٢/٨٨.

⁽٣) انظر، عبد الحبار الرفاعي مادئ نفسمه الإسلامية ٢/ ٨٣

وارد في مدى العلاقة بين السبب والمسبب، هل هي علاقة عادية احتمالية، أم هي علاقة حتمية ضرورية؟ احتُلِف في هذه المسأله على رأيس. الأول: ذهب أصحابه إلى الفول بأن العلاقة بينهما إنما هي مجرد اقتران، وليس التلازم بينهما صرورياً، فكل شيء مستند إلى إرادة الله عو وحل - من عير واسطة، وبهذا قال جمهور الأشعرة (١) والثاني: ذهب أصحابه إلى القول بأن الأساب موحبة لمسانها، وبهذا قال الفلاسفة وأكثر المعترلة (٢).

وإذا كان فلاسعة الإسلام برون أن للأسباب تأثيراً صرورياً في مسباتها، فهل يعني ذلك استقلاليتها عن الفاعل الحقيقي ـ سبحانه وتعالى ـ؟ هذا ما بعرفه من خلال تصوصهم، فرأى الكندي أن الجرم الأعلى ذو بعس ماطقة، فهو حي ممير مختار، ولهذا يرى أنه علة فاعلة لما تحته، ولكن هذه المعاعلية مرتبطة بعاعلية الله تعالى، للأن هذا المجرم مطبع لباريه ـ عز وجل -، وقد فسر سجود الأهلاك والموجودات لله تعالى بالطاعه له، فعال وهو يمسر قوله تعالى: ﴿وَالنَّمُ وَالنَّمُ يَسْتُونُ لِمَا الله تعالى بالطاعة له، فعال أوهو يمسر لأنه لا يمكن حمله على السجود الحقيقي، فهي مطبعة بينة الطاعة لما أداد باريها ـ عز وجل ـ، وهي مستهية إلى أمر الأمر جل ثناؤه (٢٠ ذكر أحد الماحثين أن قول الكدي بأن الحرم الأعلى حي مميز يوحي إلى الدهن أنه الماحثين أن قول الكدي بأن الحرم الأعلى حي مميز يوحي إلى الدهن أنه يسب فاعلية حقيقية للأجرام وليست فاعلية مجازية، ولكن بالنظر المتأني ببعد أن هذا الاحتيار مقصور عبى طاعة الله تعالى، فعاعلية الأجرام مرتبطة بغاطية الله تعالى الله تعالى الماحقية الله تعالى الماحقية الله تعالى الماحقية الله تعالى المحرام مرتبطة بنه تعالى، فعاعلية الأجرام مرتبطة بغاطية الله تعالى الماحقية الله تعالى الماحقية الله تعالى الماحقية الله تعالى الماحقية الأجرام مرتبطة بنه تعالى، فعاعلية الأجرام مرتبطة بنه تعالى الماحقية الله تعالى الماحقية الله تعالى المحتيار مقطية الله تعالى الماحقية الله تعالى المحرام مرتبطة بنه تعالى الماحقية الأجرام مرتبطة بنه تعالى الماحقية الأجرام مرتبطة بنه تعالى الماحقية الأجرام مرتبطة الله تعالى المحراء الماحقية الله تعالى الماحقية الأجرام مرتبطة الله تعالى المحراء الماحقية الأجراء مرتبطة الله تعالى المحراء الماحقية الله تعالى الماحقية الله تعالى المحراء المحرا

⁽١) النظر: العزالي؛ تهاقت القلاسعة: ١٣٧

⁽٢) انظر: الشهرستائي؛ نهاية الإقدام؛ ٧٨.

 ⁽٣) انظر السائل الكندي العلممية (الإبالة عن سحود الجرم الأقصى وطاعته لله عر رجل): ٢٤٤

 ⁽٤) انظر، الدكتور فاروق الدسوقي مشكنة النحريه عند العلاسفة والصوفية في الإسلام:

فالماعل المحق عبد الكندي هو الناري - عز وجل -، وأما ما دونه من الأجرام أو الأفلاك فونها تسمى فاعلات بالمجار لا بالمحقيقة، وقد خص إحدى رسائله بشرح ذلك (١) وقد يقبل منه هذا المعنى، ولكن الذي يُزدُّ عليه ما قاله في حق الله تعالى بأنه أعلة انقريبة للمنفعل الأول، وعلة بتوسط لما بعد المنفعل الأول من مفعولات قد قواما الناري تعالى فهو العلة الأولى لجميع المنفعولات، التي بتوسط والتي بعير توسط، بالمحقيقة؛ لأبه فاعلُّ لا منعقعل نتة، إلا إنه علة قريبة للمنفعل لأول، وعلة بتوسط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته؟ (١).

ورأى المعاراتي أن واجب الوجود هو السبب الأول لوجود سائر الموحودات، وعنه يفيض العقل الأول الذي يصير سناً لوجود العقل الثاني، وهكذا كل عقل يصير مسماً للعفل الذي يليه إلى العقل العاشر الذي يصبر سبباً للنفوس الأرضية (٢).

وفي موضع آخر رأى أن الأفلاث هي المدرة لمظام العالم السفلي، فيستاً عن حركتها حركة الأشياء، وأما حركة الأفلاك نفسها فتكون حركة شوقية، تحدث فيها عندما تعقل الأون، فالموجودات كلها من لوارم داته تعالى وإلا لم يكن لها وجود، وكذلك هي منقشة الصور في العقول وإلا لم تكن موجودة، وكذلك الكائبات والحادثات منتقشة في يفوس الأفلاك وإلا

۱۲۲، ۱۱۵ رسانة دكتوراه حامعة القاهرة كلية دار العلوم قسم المسبقة الإسلامية ۱۳۹۸هـ/ ۱۹۷۸م

 ⁽١) انظر ' رسائل الكندي الملسمية (الماعل لحق الأول التام والقاعل النامص الذي هو بالمجار): ١٨٧.

⁽٢) المصدر السابق ١٨٢.

⁽٣) انظر أرسائل الهارابي(الدعاوى القبية): ٣.

لم تكن كاثنة (١). وتستند هذه الأعلاك في تدبيرها إلى التقلير، والتقلير يستند إلى القصاء، والقصاء يبعث عن الأمر (١). قال لعارابي: «السبب إذا لم يكن سساً ثم صار سبب على على مبدأ يترتب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علمه فيها، فلم تجد في عالم الكون طبعاً حادثاً أو الحتياراً حادثاً إلا من سبب، ويرتقي بني مسبب الأسباب، ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدياً فعلاً من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجة التي لبست باحتيارية، وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب، والترتيب يستند إلى التقدير، والتقدير بستند إلى القضاء، ولقضاء يسعث عن الأمر، وكل شيء بقلوه إشارة إلى قوله تعالى، ﴿ إِنَّا كُلُّ بِعَلَيْهِ مِنْكُولُ العَمْلُ الله العلل التي لا توحد مع المعلول، فإن العلل التي لا توحد مع المعلول، فإن العلل التي لا توحد مع المعلولات ليست عللاً بالمعقيقة، عل معدات أو ميات "

وكللك رأى ابن سينا أن حركة الأفلاك هي أسماب لحوادث عالم العناصر، فيرى أن حركة الفلك المستديرة هي العلة لثبات الكون والفساد في نظام العالم، وأن هذه الحركة مطيعة لأمر الله تعالى (٥)، وحركة الفلك نفسها تابعة لصور مفارقة وعقول مجردة، حتى تبتهي إلى العقل الأول الذي صدر عن المدأ الأول وهو الباري ـ عز وجل ـ (١) فواجب الوجود يؤثر في

⁽١) - انظر: رسائل القارابي(التعليقات)، ١٤.

⁽٢) رسائل المارابي(كتاب العصوص): ١٦

⁽٣) العصدر السابق: ١٧.

⁽٤) انظر: رسائل اثفارایی(التعنیقات) ۱ ۱

⁽٥) انظر ابر مينا تسع رسائل في بحكمة وعليب شارسالة في الأجرام العلوية). ٥٧.

⁽٦) انظر الشقاء(الإلهيات): ٢/ ٤٠٢، ١٤٥٥ والسهروردي هياكل النور ٢١

العقول، والعقول تؤثر في النفوس، و بنفوس تؤثر في الأحرام السماوية حتى تجركها دائماً بالحركة الدورية الاختيارية، تشبهاً بتلك العقول واشتياقاً إليها على سبيل العشق والاستكمال، ثم الأحرام السماوية تؤثر في هذا العالم التي تحت فلك القمر، والعقل المحتص بفلك القمر يفيض النور على النفوس الإنسانية لتهتدي به في طلب المعقولات (1)

ورأى أن هذه العلاقة التي بين بمندأ الأول وما يليه من الموجودات علاقة صرورية (٢)، حتى قال أو تمكن الإنسان من معرفة طبائع الحوادث النبي في الأرض والنسماء حميمه، لمهم كنفية حميم ما يحدث في المستقبل (٢)

محلاصة رأي العارائي وابن مبيئا في هذه المسألة مرتبط بمفهوم العيص، فهناك تسلسل وترتيب وترقّ بين الموجودات، وهذا الترتيب مرابط بعضه بعضه بنعص ارتباطاً لرومياً أو صرورياً، وعلى هذا يكون الله عروجل علم علم بعيدة لما بعد العقل الأول. فمعهوم العنص هو التعبير عن العلاقة سن المبدأ الأول وما يليه من الموجودات، وهذا معارض لحقيقة الحلّق المستمر التي أشار إليها القرآن الكريم (1)، قال تعالى (فركّ يَرْمٍ هُوَ في تَأْلِهِ الرحس

 ⁽١) رسالة شبح أبي سعيد إلى أبي عني سيد ٢٨٥ تحقيق الدكنور حسن عاصي صمن
 كتابه التفسير الفرائي واللفة الصوفيه في فلسفة ابن سيتا

⁽۲) مظرة الشفاء(الإلهيات), ۲/ ۲۸۵

⁽٣) انظر المصدر السابق ٤٣٩ وقد بسب الدكتور عثمان أمين هذا الرأي إلى الرواقين انظر المسعة الروقية ١٦٧، والدكتور عند العتاج أحمد فؤاد الأصول الرواقية في القلسفة الإسلامية ١٥٥

 ⁽٤) الطود الدكتور داروق الدسوقي مشكنة النحرية عند الملاسمة والصوقية في الإسلام "

[79]. •أي: كل وقت وحيس يحدث أموراً ويجدد أحوالاً، كما روي عن رسول الله ﷺ أنه تلاها وقبل له: وما دلك الشأن؟ فقال (من شأنه أن يعفر ذنباً ويفرج كرباً ويرفع قوماً ويضع آخرين) (١).

ولعل ابن سبن لاحظ هذا عند كلامه عن القيص، فاستدرك قاتلاً المعد الكل صادر عنه في سلسلتي الترتيب والوسائط، ونحن إذا قلما هذا الفعل صادر عنه نسب، والسبب منه أيضاً، فلا نقص في فاهليته، بل الكل صادر منه وبه وإليه، فإذا الموجودات هندرت عنه على ترتيب معلوم ووسائط، لا يجور أن يتقدم ما هو متأخر، ولا يتأخر ما هو متقدم، وهو المقدم والمؤخر معاًه(٢) فهذا النصل يقل حلى إقراره نعاعلية الله مسحانه وتعالى ما ولكن ناعتمار أن منه صفيل أولى موجودات وتسلسلت حتى وصلت إلى الماصر وصورها،

وأما ابن رشد فقد رأى في مستقع الأدلة أن النظام الجاري في الموجودات إنما هو باحتماع أمرين أحدهما: ما رُكُب قبها من الطبائع والنقوس والثاني: ما أحاط بها من الموجودات الخارجية، ورأى أن لحركات الأجرام السماوية تأثيراً في نظام الموجوات، فوحودن ووجود ما

⁽۱) الرمخشري الكشاف ٤/ ٣٣٤ و نظر الراري معاتبح العبب ٢٩/ ١٠٩، والبيس ٢٩٠، الماجه والبيصاري: أبوار التنزيل وأسرار نتأريق. ٥/ ٢٣٥، والحديث أخرجه الن ماجه في سنة عَنْ أَبِي الدَّرُداءِ عَنْ النِّي ﷺ بِي قَرْبِهِ تَعَلَى ﴿ لَا يَرِي هُوَ ي قَلْهِ قَالَ : (وَنْ شَالِبُ أَنْ يَعْبَرُ دَمّا وَيُعزّجُ كَرْبًا وَيَرُفع قَرْمًا وَيَحْمِصُ آخَرِين) كتاب المقدمة باس: فيما أنكرته الجهمية. راجع سن بن ماجه: تحقيق محمد فؤاد عبد البافي دار العكر بيروت داط دارت وأحرجه فيحاري موقوفاً على أبي الدرداء، كتاب تفسير القرآن ون ذكر للباب

⁽۲) الرسالة العرشية: ١٥.

حولنا محفوظ محركاتها، حتى إنه لمو توهم ارتماع واحد منها، أو توهم في غير موضعه، أو على عير قدره، أو في غير السرعة التي جعلها الله فيه، لبطلت الموجودات التي على وحه الأرض(١)

فابن رشد كأسلافه يرى أن الأجرام أو الأفلاك هي السب المؤثر في حركات العماصو، وهذا التأثير صروري في وحود المستنات، وقد أكد هذا في تهافت التهافت (٢٠).

ورأى أيصاً أن الموجودات عمى قسمين. الأول: أعيان وحواهر والشاسي أعراص فتأثير الأسمات في مستباتها إسما يكون في أعراض الأعيان بقسها وحواهرها فليس يكون احتراعها إلا عن الخيال بقسها وحواهرها فليس يكون احتراعها إلا عن الخالق سيحانه وتعالى ما ومن الأمثية التي صربها لبيان ذلك، ما يقعله الملاح في الأرض من إصلاح وبلوه والمعطى للسملة إنما هو الله تعالى (٢٠)

ومن الأيات التي استدل بها على تأثير الأساب بسبباتها قوله تعالى.
﴿ وَمَنَاهُمُ لَكُ الْمَارُ الْمَارُ اللّهُ اللهُ اللّهُ اللهُ ال

⁽١) - انظر: مناهج الأدنة مي عقائد الملة ٢٢٩

⁽٢) انظر: تهافت التهافت، ٢ / ٧٨٤

 ⁽٣) أنظر، متاهج الأدلة في عقائد الملة * ٣٣٠

وجل - بها عليناه (١). وهذا صحيح، ولكن ليس في هذه الآيات دلالة واصحة على ما يريده ابن رشد، فلا تدل هذه الآيات على أن هذا التأثير ضروري، وإتما هي مجعولة ومسخرة نأمر الله تعالى

ويلاحظ مما تقدم أن الارتباط بين الموجودات عبد هؤلاء القلاسقة هو ارتباط صروري. وما ذكره الفارابي وغيره من الفلاسفة كابن رشد، في أن الأفعال والآثار ليست صرورية، وإبما هي ممكنة على الأكثر، لا يدل على ماقضة في أقوالهم، بل هذا يؤكد ضرورية الارتباط، قال الفارابي: «قد يُظُلن بالأفعال والآثار الطبيعية أمها صرورية، كالإحراق في النار، والترطيب في الثلج، وليس الأمر كللك، ولكنها ممكنة عِلى الأكثر؛ لأجل أن الفعل إمما بحصل باحتماع معييس، أحدهمات تهيؤ أنماعل للتأثير، والآخر، تهيؤ المتفعل للعبول، فمهما لم يجتمع هِذَانِ المعنياف بُم يحصل فعل ولا أثر ألبتة ولولا ما يعرض من التمنع في المنفعل لكانت الأفعال والآثار الطنبعية صرورية ا(٢٠). وإلى قريب من هذا دهب ابن رشد، فقال: «إن المعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من لموجودات، إنما يقع بإصافة ما من الإصافات التي لا تتباهى، فقد تكون إصافة تابعة لإصافة؛ ولللك لا يقطع على أن النار إذا دنت من جسم حساس فعلت لا بده (٣). قيلزم من هذا أنه لو ارتفعت الموانع للزم حصول الفعل صرورةً، وهذا لم يقله مَنْ يرى أن الارتباط جارٍ مجرى العادة وليس صرورياً، علو تهيأ الفاعل للتأثير، وتهيأ المنفعل للقبول، وارتفعت جميع الموابع، كل هذا لا يلوم منه حصول الفعل

⁽١) انظر ' مناهج الأدلة في عقائل الملة ٢٣٠.

⁽٣) رسائل القارابي(مضيلة العلوم والعساعات): ٥

⁽٣) تهافت ألنهاف: ٢/ ٢٨٣

فمن الممكن أن يتخلف، وهذا مخلاف ما يقوله هؤلاء الفلاسفة، فعندهم متى تهيأ الفاعل للتأثير، والمنفعل لنقول لرم من ذلك الفعل صرورة

وإذا كان هذا هو رأي الفلاسفة في العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، فما هو رأي المفسرين في ذلك، وهن تأثروا بما قاله الفلاسفة؟

رأي المقسرين في العلاقة بين السبب والمسبِّب:

أشار الفرآن الكريم إلى ارشاط لأساب ممسانها في كثير من آياته،
منها قوله ـ عز وجل ـ : ﴿ وَهُوَ الَّذِي بُرْسِلُ لَإِيْنَحَ تُشَرًّا بَيْتَ بُدَىٰ رَخَيْتِهِ مَنَىٰ مَنْهُ وَلَهُ اللَّهُ مَنْقَ اللَّهُ مَنْهُ اللَّهُ اللللَّهُ اللللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ الللَّاللَّهُ اللللَّهُ ال

⁽١) - التقرير لأوجه التقدير: ٣١٤

⁽٢) المصدر السابق: ٣١٦.

تهيج [الحجر 6] قال الآلوسي فإن الله سنحانه ربط الأمباب بمسبباتها شرعاً وقدراً، وجعل الأسناب محل حكمته في أمره الديني الشرعي، وأموه الكوني القدري، ومحل ملكه وتصرفه، فإنكار الأسباب والقوى جحد للضروريات، وقدح في العقول والعظر، ومكابرة للحس، وجحد للشرع والحراء، فقد حعل الله ـ تعالى شأنه ـ مصالح العاد في معاشهم ومعادهم، والثواب والعقاب، والحدود والكفرات، والأوامر والنواهي، والحل والحرمة، كل ذلك مرتبطاً بالأسناب قائماً بها، بل العند نفسه وصفاته وأفعاله سنب لما يصدر عنه، وانقرآن ممنوء من إثبات الأسياب، ولو تتبعنا ما يعيد ذلك من القرآن والسنة لراد على عشرة آلاف موضع حقيقة لا ما يعيد ذلك من القرآن والسنة لراد على عشرة آلاف موضع حقيقة لا ميالغة الله سببة، ولكن هل ميالغة عادية أم ضرورية؟ هذا أن بين إلاشياء علاقة سببية، ولكن هل ما العلاقة عادية أم ضرورية؟ هذا أن بين إلاشياء علاقة سببية، ولكن هل

عقد دكر الرازي عبد تفسيره لقوله _ عر وحَلْ _ ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدُةً فَهِا أَرَلَا عَلَيْهَا ٱلْمَالَةُ ٱلْعَنْرَتُ وَرَبَتْ وَأَلَبَنَتْ بِن صِحُلِ زَوْجٍ تَهِيجٍ﴾ [الحسير ٥] أن الله _ عز وجل _ قادر على حلق هذه الثمار ابتداء من غير هذه الوسائط، إلا أن قدرته على خلقها ابتداء لا تدمي قدرته عليها بواسطه خلق هذه القوى الموثرة والقابلة في الأجسام، ولكنه _ سبحانه وتعالى _ أجرى العادة بأن لا يفعل ذلك إلا على ترتيب وتدريح (٢). ورأي الرازي هنا عير واضح في كشف العلاقة بين الأسباب والمسبات، علم ينف الوسائط المؤثرة، علماً أنه قال: إلى أنله تعالى أجرى العادة في أن يكون بلأسباب تأثير في مسبباتها.

وقد تساءل الراري عن هده العلاقة عند تعسيره لقوله ـ عز و جل ـ * ﴿وَأَمَرُكَ مِنَ النَّــَهَالَةِ مَآةً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ﴾ [النفرة ٢٦] فدكر هنا سؤالين:

⁽١) روح المعاتي: ١ / ١٩٢، وابطر، القاسمي عبعاس التأويل، ٣ / ٤٨٨،

⁽٢) - الظر: مقاتم العلب: ٢ / ١٢١

السؤال الأول على الله تعالى هو الحابق لهذه الثمرات عقيب وصول الماء إليها بمجرى العادة، أم أنه خبق في لماء طبيعة مؤثرة، وهي الأرص طبيعة فابلة، فإذا احتمعا حصل الأثر من بنث القوة التي خلقها الله تعالى؟ فكان جواب الرازي أن الله ـ عو وحل ـ قدر على خلق هذه الثمار ابتداء من عير هذه الوسائط؛ لأن الثمرة لا معنى لها إلا جسم قام به طعم ولون وراشحة ورطوبة، والجسم قابل لهذه الصفات، وهنه الصفات مقدورة لله تعالى ابتداء؛ لأن المصحح للمقدورية إما الحدوث، أو الإمكان، وإما هما، وعلى هذه التقديرات فإنه يلزم أن بكون الله تعالى قادراً عنى حلق هذه الأعراص في الجسم انتذاء بدون هذه الوسائط، إلا أن يقول قدرته على حلقها ابتداء لا عي قدرته على حلقها ابتداء لا تنافي قدرته على حلقها ابتداء لا تنافي قدرته على الأحسام

والسؤال الثاني ما الحكمة في حلق هذه الثمار مهده الوسائط في هذه المدة الطويلة؟ وكان جواب الرازي من وحوه أ

أحلها: أنه تعالى إنها أجرى بعدة بأن لا يفعل ذلك إلا على ترتيب وتدريح؛ لأن المكلفين إذا تحملو المشقة في الحرث والغرس طلباً للثمراب، فلأن يتحملوا المشاق لطلب المعافع الأحروية كان أولى

وثانيها أنه تعالى لو حنقها دفعة من غير هذه الوسائط لحصل العلم الصروري بإسنادها إلى القادر لحكيم، ودلث كالمساهي للتكليف والانتلاء، أما لو خلقها بهذه الوسائط فحيئة يفتقر المكلف في إسنادها إلى القادر إلى نظر دقيق وفكر عامص، فيستوجب لثواب، ولهذا قيل لولا الأسباب لما ارتاب مرتاب (1).

 ⁽۱) انظر معاتبح العيب. ۲/ ۱۲۰، وانظر البيضاوي أنوار التنزيل وأسوار التأويل:
 ۱۰۸/۱

ثم قسم الأشياء بحسب تكوين اساري _ عز وجل _ له إلى قسمين: الأولى ما يكون بغير واسطة، ويشمل هذا القسم عالم السموات والروحانيات والثاني ما يكون بواسطة، ويشمل عالم العناصر والعالم الأسفل،

ورأى وعيره من المعسرين أن هذه القسم الثاني قد يتناعد في سلسلة العلية والمعلولية عن مرتبة وجود واجب لوجود وهذا لا يعني أن الله تعالى لا يعلمه عند تباعده في سلسلة العلية، بدليل قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَسْرُبُ عَن رُبِكَ مِن رَبِّكَ وَلَا يَسْرُبُ عَن رُبِكَ وَلَا يَسْرُبُ عَن رُبِكَ وَلَا أَشْمَرَ مِن دَلِكَ وَلَا أَكْرُ إِلّا في كُنْبٍ مِن وَبِّقَالِ دَرَّةً في الأرض ولا يُسعد عن مرتبة وجوده مثقال درة في الأرض ولا ثيبين السماء إلا وهو في كتاب مبيراً، وهو كتاب كنه الله تعالى وأثبت صور تلك المعلومات فيه، ومنى كان الأمر كذلك، فقد كان عالماً مها محيطاً تأخوالها (١٠).

ومع هذا التقسيم يؤكد الراري أن الكل لله ومن الله وبالله، وأنه لا ملسر إلا هو ولا مؤثر غيره، فقال قلا شبهة أن الكل من الله تعالى، إلا أنه سبحانه دير الأشياء على قسمين. منه ما حعل حدوثه وحصوله معلقاً بأسباب معلومة، ومنها ما يحدثه من غير واسطة هذه الأسباب، أما القسم الأول فهو حوادث هذا العالم الأسفل وأما لقسم الثاني فهو حوادث هذا العالم الأسفل العالم الأعلى، وإذا ثبت هذا فيقول: من طلب حوادث هذا العالم الأسفل لا من الأسباب التي عينها الله نعالى، كان هذا الشحص مبازعاً لله في حكمته، مخالفاً في تدبيره، فإن الله تعالى حكم بحدوث هذه الأشياء بناءً

 ⁽۱) انظر المعاتبح الغيب ۱۷ / ۱۳۰، واليب بوري عوائب القوآد ورعائب العرقان:
 ۲ / ۲۲، والشوكاني افتح القدير الـ ۲ / ۵۵۱.

على تلك الأسباب المعينة المعلومة، وأنت تريد تحصيلها لا من تلك الأسياب،(١)

وكدلك قسّم الموحودت بحسب تأثيرها وتأثرها إلى ثلاثة أقسام. الأولى الموثر الذي لا يتأثر، وهو جاري عروجل من الثاني: المتأثر الذي لا يؤثر، وهو عالم الأحسام الثالث وسط بين القسم الأول والثاني، فيؤثر ويتأثر، وهو عالم الأروح دكر الراري هذه الأقسام عند تفسيره لقوله تعالى ﴿وَلَا لَهُمَاتُ مَنَّ اللَّهُ فَالنَّلِسَةِ بِكُلُ السامات ١٠٣] لقال: هواقول قد ثبت في العلوم العقبة أن لموجودات على ثلاثة أقسام مؤثر لا يقبل الأثر، وهو الله مسحامه وتعالى ما وهو أشرف الموجودات، وموجودات، وموجود يؤثر وما ثر لا يؤثر، وهم عالم الأحسام، وهو أخس الموجودات، وموجود يؤثر في شيء آخر، وهو عالم الأرواح، وذلك لأنها تقبل الأثر عن شيء آخر، وهو عالم الأرواح، وذلك لأنها تقبل الأثر عن عالم كبرياء الله، ثم إنها ثوثر في عالم الأحسام؛ (٢)

ثم فسر هذه الآيات من وحه أحر فقال إن محلوقات الله إما جسمانية وإما روحانيه، أما الجسمانية فإنها مرتبة على طفات ودرحات لا تتعير ألبتة، وأما الحواهر الروحانية فهي عنى احتلاف درحاتها وتدين صفاتها مشتركة في صفتين.

أحدهما. التأثير في عالم الأجسام بالتحريث والتصريف، وإليه الإشارة بقوله. ﴿ قَالزَّجِرْتِ رَجِّرًا ﴾ فالمر د س هذا الزحر السوق والتحريك

والثاني الإدراك والمعرفة والاستعراق في معرفة الله تعالى والثناء

⁽١) مفانيح العيب، ٢٦ / ٢٥٩.

 ⁽۲) مقاتیح الغیب ۲۲ / ۱۱۰ و ۱۸ / ۲۲۱ و نظر، ابن هاشور التحریر والتنویر
 ۸۵ / ۲۲ مقاتیح الغیب ۲۲ / ۱۸۵ و ۱۲۸ و نظر، ابن هاشور التحریر والتنویر

عليه، وإليه الإشارة لقوله تعالى · ﴿ قَالَتَالِيَتِ وِكُرُا ﴾ (١).

ودكر عنهم أيضاً أن الملائكة هي الميادي فيجدوث الحوادث في هذا العالم السعلي، بواسطة الحركات الفنكية والاتصالات الكوكية (٢) وقد فشر قوله ـ عز وحل ـ ﴿ ﴿ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ مِنْ المالالكة الذين هم عمار العالم العلوي وسكان نقاع السموات، فكل حال من أحوال العالم السفلي مفوض إلى تدبير واحد من الملائكة بواسطة تحريك الأفلاك والكواك (٤).

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ لَهُ مُعَيِّبُكُ مَنْ يَدِيهِ وَمِنْ خَلِيهِ عَمَّمُولَمُ مِنْ اللهِ وَمَنْ خَلِيهِ عَمَّمُولَمُ مِنْ اللهِ وَمِنْ خَلِيهِ عَمَّمُولَمُ مِنْ أَمْرِ اللهِ وَمَنْ خَلِيهِ بِينَ قَدْماء اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ عَلَيْهِ عَلَيْهِ بِينَ قَدْماء الفلاسفة وأصحاب الطلسمات واستجمين، فكيف يستبعد مجيته في الشرع؟

⁽¹⁾ الطر المصدر السابق ٢٦ / ١١٧

⁽٢) - معانيح العيب: ٢٦ / ١٨٠

⁽٣) - انظر: المصدر السابق: ٢٩ / ٢٣٨

⁽٤) - انظر: معاتيح العيب: ٣١ / ٣٠، و١٤ / ١٢٤.

فأما المنجمون فاتفقوا على أن التدبير في كن يوم لكوكب على حدة، وكذا الفول في كل ليلة، ولا شك أن تلك الكواكب لها أرواح عندهم، فتلك التدبيرات المحتلفة في الحقيقة لتبك الأرواح وأما أصحاب الطلسمات فهذا الكلام مشهور في ألستهم، يقولون أخبرني الطباعي التام ومرادهم بالطباعي التام أن لكل إنسان روحاً فلكية يتولى إصلاح مهماته ودفع بلياته وآفاته ().

ثم ذكر أن الأرواح البشرية و لأرواح الفلكية مشتركة بصفات مخصوصة، ولا شك أن الأرواح لفلكية في كل باب وصفة أقوى من الأرواح الشرية، ولهذا يكون الروح لفلكي معيناً لها على مهمات الأرواح الشرية، ومرشداً لها إلى مصابحها وعاصماً إياها عن صوف الأفات، قال وهذا كلام ذكره محققو الفلاسمة، ويذلك يعدم أن ما وردت به الشريعة أمر مقبول عند الكل قلا يمكن استنكاره (١٤).

ولكن نتفسير الراري لوطنعة الملائكة يطهر لنا وجه الاحتلاف بينه وبين الملاسفة، فالمبادى، التي يرها الفلاسفة أنها هي المنحركة للأقلاك، هي الملائكة المدنوة لها عند الراري، وله في ذلك مستند شرعي من القرآب الكريم كهذه الآيات، وكذا من السنة المظهرة، قان الراري، والأحاديث الصحيحة مطابقة لدلك (") وقد وافق المعسرون الراري في أن الله _ عز وحل الصحيحة مطابقة لدلك (") وقد وافق المعسرون الراري في أن الله _ عز وحل الصحيحة مطابقة فدلك الكتاب وحفظه، مستثلين على ذلك بالكتاب والسنة (ع).

⁽۱) انظر: مماتيح العيب 19 / ٢١

⁽٢) - انظر: المصدر السابق: ١٩ / ٢١

⁽٣) انظر المصدر السابق: ١٤ / ١٢٤,

⁽٤) انظر، الطبري جامع البيان عن تأويل أي نقرأن ٣٠ / ٣١، والبيصاوي أنوار _

وقال كلَّ من أبي حيان (١) والأنوسي (٢) لعل مقصود الرازي دذلك شظير أمر الحفظة مع العبد بأمر الأرواح الفلكية معه على زعم الفلاسفة في الجملة، وإلا لا يصح التطبيق بين ما جاءت به الشريعة وما نسجته عناكب أفكار الفلاسفة، فما يقوله المسلمون في أمرهم شيء، وما يقوله الفلاسفة في أمر تلك الأرواح أمر آحر، وهيهات هيهات أن نقول دما قالوا، فإنه بعيد عما جاء عن الشارع عليه الصلاة والسلام مهراحل

ولكن الآلوسي لم يبعد عما قاله الراري، حيث رأى أن أساطين المحكمة والبوة وسائر المتألهين الربابيين من حكماء الإسلام والفرس وعيرهم، يرون أن لكل نوع جسماني من الأقلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها رباء هو نور مجرد عن للمددة قائم ننفسه مدير له حافظ إياء، وحكى أفلاطون عن نفسه أنه أخلع الظلمات النفسانية والتعلقات الندبة وشاهدها، وإلى تلك الأرباب أشار البين بي بقوله: (وإن لكل شيء ملكاً)(٢)، حتى قال (إن كل قطرة من القطرات ينزل معها ملك)(٤)، وقال، أثاني ملك الجنال هي العقول والنفوس أثاني ملك الجنال(٥).

السرين وأسرار الدأويل ٤/٤٤، و تقرطني الجامع الأحكام القرآن. ١٩/
 ١٩٤، وأبن كثير: تفسير القرآن العظيم ٤٤/ ٤١٧

⁽¹⁾ انظر البحر المحيط، ٥ / ٣٦٦

⁽٢) - اطارا روح المعالى: ٧ / ١٠٨، ١١٣

⁽۲) لم آجده.

⁽³⁾ لم أجده.

مي مصطلح فلاسفة الإسلام، وقد تقدمت الإشارة إلى هذا المعنى^(١).

ثم قال الألوسي: "فإد علمت هذا فلا بُغَدَ في أن يقال" أراد ﷺ فالمملك الموكل بالسحاب في بيان لرعد هو هذا الرب المدبّر الحافظ، ويزجره تلبيره له حسب استعداده وقابليته، وأراد بصوت ذلك الرجر ما يحدث عد الشق بالأنجرة الذي يقتصيه ذلك التدبير، وأراد بالمخاريق ـ في بيان البرق وهي حمع محراق وهو في الأصل ثوب يلف وتصرب به لصبيان بعصهم بعضاً ـ الآلة التي يحصل بو سطتها، (٦) شم ذكر عن حكماء الإسلام استدلالهم يقوله تعالى . ﴿رُبُّ مَا خَفْتَ هَذَا لَعِلاً﴾ [ال عمران ١٩٩] على أنه تعالى حلق الأفلاك والكواكب وأودع فيها قوى محصوصة، وجعلها بعيث يحصل من حركامها وانصال بعضهه ببعض مصالح في هذا العالم، فلو لم يحصل من حركامها وانصال بعضهه ببعض مصالح في هذا العالم، فلو لم تكن لها هذه الحاصية لكان حنقها باطلاً لا فائدة مه

وعقب على هذا الرأي قائلاً اوأنت تعلم أن القول بإيداع القوى في العلكيات، بل وقي حميع الأسباب مع لقول بأنها مؤثرة بإدن الله تعالى مما لا بأس به، بل هو المدهب لمنصور الذي درج عنيه سلف الأمة وحققناه فيما قبل، وهو لا ينافي استناد الكل إلى مسبب الأسباب، ولا يزاحم جريان

الشفق إلا وأنّا بفرْد الشّعالِ فرّعث رّاسي فود أما بِسَخَانَةٍ قَدْ أَطْلَشِي فَطَوْتُ فِوَهُ فِيهُ إِللّٰكَ جَرْدِيلُ فَادانِي فَقَالَ إِنْ / الله قَدْ سمع فؤلّ قؤمِك بك وما ردّوا عنيْتَ وَفَدْ نعتَ إِللّٰكَ مَلَكَ الْحِبَالِ لِتَأْمُرَهُ بِمَا شِئْتَ فِيهِمْ فَدَ بِي مَنْ الْجِبَالِ فَسَلَّمَ عَلَيْ ثُمْ قَالَ يَا مُحقّدُ مَلَكَ الْحِبَالِ لِتَأْمُرَهُ بِمَا شِئْتَ إِنْ شِلْمَ فَد بِي مِنْ الْجِبَالِ فَسَلَّمَ عَلَيْ ثُمْ قَالَ يَا مُحقّدُ فَعَالَ دَلِكَ فِيما شَلْتَ إِنْ شِئْتُ أَنْ أَفْسَقَ عَنْهِمْ الْأَخْشَيْنِ فَقَالَ النَّبِي عَظْمَ يَنْ أَرْجُو أَنْ يُعْدَ عَنْ الله لِيقَالِ اللّهِ عَلَيْهُ مِنْ أَصْلابِهِمْ مِنْ يَعْدُدُ / الله / وحَدَدُ لا يُشْرِكُ بِهِ شَيْقًا) كتاب بدء الحقق: باب ذكر الملائكة

⁽۱) راجع: صفحة ۲۵۱

⁽٢) روح المعاني: ١ / ١٧٥، و٤ / ٢٢٤

الأمور كلها بقضائه وقدره تعالى شأنه، معم القول بأن الفلكيات ونحوها مؤثرة بنفسها ـ ولو لم يأدن الله نعالى ـ صلال، واعتقاده كفر، وعلى ذلك يخرَّج ما وقع في الخر (من قال المطرما منوء كذا فهو كافر بالله تعالى مؤمن بالكوكب ومن قال ـ أمطرنا بفضل الله تعالى فهو مؤمن بالله تعالى كافر بالكوكب)(۱). فلمحمطه(۱)

وصد تفسيره لفوله تعالى ﴿ وَيَتَعَلَّتُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِقُونَ بِهِ مَيْنَ ٱلْمَرْهِ وَرَقَهِدِهُ وَمَا هُم بِعِكَآرِينَ بِدِ مِنْ لَعَهِ إِلَا بِهِدُنِ ٱلنَّهِ ﴾ [البعرة ١٠٢] دكر أن لهي هذه الآية دليلاً على أن السحر هيه صرر مُؤدَع، إذا شاء الله تعالى حال بينه وبينه، وإذا شاء خلاه وما أودعه هيه (٢)

ولم يتصع من هذه الأقوال رأيه في علاقة الأساب بعضها بعض، هل هي علاقة صرورية أم لا؟ ولهذا للم يشقط مي أعتراصه على العلاسمة، فقد اكتمى بأن مذهبهم حلاف المقص المحق، ورأى أبه لا يكفر من قال سأثير الكواكب بإدر الله تعالى، وإن كان العول بتأثيرها رحماً بالعب؛ لأبه عير محسوس ومشاهد، فالأحوط عدم إطلاق نسبة الناثير إلى الكواكب والنجب عن التلفظ بذلك (3)

 ⁽۲) روح المعاني ۲ / ۳۷۲، وراجع البسابوري عرائب العران ورعائب المرقاد:
 ۲/ ۴۵۶

⁽۲) - إنظر: روح المعاني: ١ / ٣٤٣

⁽٤) الظر روح المعاني: ١ / ٨٩

وقد أطال الكلام عن تأثيرات لأجرام العدوية بالعالم السعلي، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى وَشَكْرُ تَطْرُهُ فِي لَتُحُوم فَقَالَ إِنِي سَقِيمٌ المسامات المهام عند تفسيره لقوله تعالى وَشَكْرُ تَطَرُهُ فِي الْتُحُوم فَقَالَ إِنِي سَقِيمٌ المسامات المهام عير وجود الضياء في لمواضع التي تطلع عليها الشمس والقمر، وعلمه قيما عانا عنه، وهذا حروح عن الإنصاف وسلوك في مسائك الجور والاعتساف. وقال معصهم، إن لها تأثيراً يحري على العالم السعلي، مثل أن يكون الملد القليل العرض دا مراح مائل عن الاعتدال إلى المحر واليبس، وكذا مراج أهمه، وتكون أجسامهم صعيفة وألوانهم سود وصفر كالمونة والمحدشة، وأن يكون البلد الكثير عرض دا مراح مائل عن الاعتدال إلى المعورهم البرد والرطونة، وكذا مراح أهمه، وتكون أحسامهم والوانهم بيض وشعورهم المرد والرطونة، وكذا مراح أهمه، وتكون أحسامهم والوانهم بيض وشعورهم شقر، مثل الترك، ومثل بمو النيات واشتكات وبصح ثمره بالشمس والقمر، وتحو ذلك مما يدرك بالمحرر المراح أهمه، وتكون أحسامهم والوانهم بيض وشعورهم وتحو ذلك مما يدرك بالمحرر المراح أهمه، وتكون أحسامهم والوانهم بيض والقمر، وتحو ذلك مما يدرك بالمحراكية وتحو المائم المعالية وتحو ذلك مما يدرك بالمحراكية وتحو ذلك مما يدرك بالمحراك وتحود في المحراكية وتحوي المحراكية وتحوي المحراكية وتحوي المها يدرك بالمحراكية وتحوي المحراكية وتحدال المحراكية وتحداله المحراكية وتحداله المحراكية وتحداله المحراكية وتحداله وتحداله وتحداله المحراكية وتحداله وتحداله

وعقب الألوسي على هذا الفول بأنه لا بأس في بسبته إلى الكوكب على معنى أن الله تعالى أودع فيه قرة مؤثرة فأثر بإدن الله تعالى وظواهر الأدله تؤيد دلث ولا ينافي هذا توجيد الأفعال وأنه عروجل حالق كل شيء ثم ذكر أن بعصهم زعم أن لها تأثيراً يعرفه المنجم غير ذلك كالسعادة والنحوسة وطول العمر وقصره وسعة الميش وضيقه ونحو ذلك، وهو مما لا يبعي أن يعول عليه أو يلتقت إليه، قليس له دليل عقلي أو بقلي، يل الأدلة قائمة على بطلانه متكملة بهذم أركانه (1) وبعد كلام طويل انتهى إلى أن للأجرام العلوية خواص وتأثيرات كشأن الناتات والمعدنيات والحيوانات في حواصها وتأثيراته ، فمنها ما حاصته في بقسه غير متوقعة

 ⁽١) انظر: روح المعانى: ١٢ / ٩٩.

⁽٢) - انظر: روح المعاني: ١٢ / ٩٩

على ضم شيء آحر إليه، ومنها ما حاصته متوقفة على صم شيء آخر، ومنها ما إذا صم إليه شيء أسقط حاصته وأبطل مفعته، ومنها ما يعقل وجه تأثيره، ومنها ما لا يعقل، ومنها ما يؤثر في مكان دون مكان، ورمان دون رمان، ومنها ما يؤثر في جميع الأرمنة والأمكنة، إلى عبر ذلك من الأحوال وقال: إن الله تعالى أودع في بعضها تأثيراً حسيما أودع في أرهار الأرض وبحوها، وأنها لا تؤثر إلا بإذبه عبر وجل - كما هو مدهب السنف في سائر الأسباب العادية، وإن شئت فقل كما قال الأشاهرة فيها وارتباط كثير من السقليات بالعلويات منه قال به الأكابر ولا بنكره إلا مكابر ولا أسب أثراً من الأثار إلى كوكب بحصوصه على الفطع لاحتمال شوكة كوكب أو أمر آحر، بعم الطاهر يقتضي كثرة مدخلية بعض بلكراكب في بعض الأثار، ولا أقول. إن لكوكب تأثيراً في السعادة والشفاولة وسعوهما "ولا يعد أن يكون كوكب أو كوكب ماعتمار بعض المتجمون، وكن ما يقولونه طن وبحمين الأدوال. ولا وثوق بما قاله المتجمون، وكن ما يقولونه طن وبحمين الأدوال.

ورأى أن الإحاطة بالأسرار المعودعة في الأجرام لا يبعد أن تحصل المعض المحواص فوي النفوس القدسية، بطريق الكشف لا الاستدلال الفكري والأعمال الرصدية واستدل عنى هد بكلام ابن عربي، حيث قال بشأن الأولياء ومنهم رصي الله عنهم المقب، وهم اثبا عشر بقيباً في كل زمان، لا يريدون ولا ينقصون على عدد بروح لعنك الاثني عشر برحاً، كل نقيب عالم بخاصية كل برج، وبما أودع الله في مقامه من الأسرار والتأثيرات، وما يعطي للنزلاء فيه من الكواكب السيارة و لنوانت الله عم قال "ومنهم رصي الله عنهم النجياء، وهم ثمانية في كل زمايلي أن قالى ولهم القدم الراسحة في

⁽١) انظر؛ المصدر السابق؛ ١٢ / ١١٠

علم تسيير الكواكب من حهة الكشف و لإطلاع، لا من جهة الطريقة المعلومة عند العلماء بهذا الشأل، والنقباء هم الذين حازوا عدم القلك التاسع، والنحاء حاروا علم الثمانية الأفلاك التي دونه، وهي كل فنك فيه كوكب، (١).

وعقب الآلوسي على رأي اس عربي بأنه يفهم من ذلك القول بالمأثيرات، وأنها معاصة من النوح على الدرل فيه من الكواكب وله (فلس سره) كلام غير هذا أيضاً، وقد صرح بنجو ما صرح به المتحمول من احتلاف طنائع النروح، قال وأنا لا أريد على القول بأن للأجرام العلوية أسراراً وحكماً وبأثيرات غير ذائية، بن معاصة عليها من جانب النحق، والمياض المطلق حل شأنه، ولا يتم دليل على نفي ما ذكر، ولا يعلم كمنة دلك، ولا كيفيته، إلا أنه بر سنحانه وتعالى بـ قد يطلع بعض حواص عباده من النشر على شيء من ذلك، ولا يبعد أن يطلع بسنحانه ونعالى بعضهم على الكل، ووقوع ذلك لبيناؤي مه لا أكد أشك فيه (١)

والذي يمكن استساطه من هذا كنه أن الألوسي يقول بصرورة الارتباط بين الموحودات، بدليل قرله الوران شئت فقل كما قال الأشاهرة فيهاه ومعلوم أن الأشاعرة يقولون بأن الارتباط عادي وليس بصروري، فالمفهوم المحالف لقوله هذا يدل على القول الثاني لذي يرى مضرورة السببية في الكون، والله أعلم ولكنه لا ينفي فاعلية الله وإذنه في ذلك، وهذا شأن كل المسلمين.

⁽۱) روح المعاني ۱۲ ا ۱۱۵، وراجع س عربي الفتوحات المكبة ۲ / ۱۰ وقد حورت المعن من الفتوحات مباشرة، حيث لم يكن بقل الألوسي دقيقاً، أو لعله وجع لسحة أخرى، والله أعلم

⁽Y) الظر: روح المعاني: ۱۲ / ۱۱٤

إذن: فالألوسي يوافق الراري في أن للأسناب تأثيراً في مسبناتها، ولكن هذا الناثير مرتبط بورادة الله تعالى ومشبئته، فتأثير عالم الأرواح في عالم الأجسام لا بنافي قدرة الله تعالى وتأثيره، فونه - سبحانه وتعالى - هو الذي أجرى عادته بأن حعل كل واحد من أحو لها المخصوصة سباً لحلوث حادث مخصوص في هذا العالم، كما حعل الأكل سباً للشنع، والشرب سباً للري، وممانة النار سباً للاحتراق، قال الرازي؛ فالقول نهذا المذهب لا يضر الإسلام ألبتة بوجه من الوجوه()

ويلاحظ مما تقدم أن الرازى والألوسي لم منتقدا العلاسعة مناشرة فيما قالوه بشأن تأثير الأجرام العلويه في عالم العناصر، فالنفد موجه لكل مُنَّ يرى أن لهذه الأحرام أو الأسماب تأثيراً دائيلًم دون إدمه معالى، فهذا صلال وكفر كما قال الألوسي.

⁽١) - الطر: مفاتيح أحيب: ٣١/ ٣٠، وراجع. ١٤٨ / ١٢٨

وضرب مثلاً على هذا الاختلاف فقال: نري القطعة الواحدة من الأرص تسقى بماء واحد، ثم تجيء الثمار محتلفة في الطعم واللون والحاصية، حتى أنك قد تأحد عفود من العبب فيكون حميع حباته حلوة ناضجة إلا حبة واحدة، فإنها بقيت حامضة يابسة، بل هناك ما هو أعجب منه، قتحد في بعض أبواع بورد ما يكون أحد وجهيه في عاية الحمرة، والوحه الثاني في عاية السواد، فيستحيل أن يقال: وصل تأثير الشمس إلى أحد طرفيه دون الثاني إدن. فهذا يدل دلالة قطعية على أن الكل بتدبير العاعل المختار، لا بسبب الاتصالات العلكية، وهو المراد من فوله ـ سمحامه وتعالى _ * ﴿ يُسْقَىٰ بِمَآهِ وَمِيهِ وَيُعَيِّسُلُ بَعْمَهُ عَلَى بَعْمِن فِي ٱلأَصْحُلِّ ﴾ (١٠. ثم قال: ﴿ وَاعْلُمُ أَنَّ مِدَكُرُ هِذَا الْجُوابِ قُلْ تُنْفِتُ الْحَجَّةِ ، فإن هذه الْحَوادِثُ السهلية لا بدلها من مؤثر، وبيا أن ذلك المؤثر لس هو الكواكب والأهلاك والطبائع، فعند هذا يجب القطع بأنه لا بد من فاعل آخر سوى هذه الأشياء، وعندها يتم الدليل، ولا يمقى معده لمفكر مقام ألبتة فلهذا السبب قال مهما ﴿ إِنَّ فِي دَالَكَ لَآيُتِ لِفَوْمِ يَعْقِبُ ﴾ لأنه لا دافع لهذه الحجه إلا أن يقال إن هذه الحوادث السمنية حدثت مدون مؤثر ألبتة، وذلك يقدح في كمال العقل؛ لأن العلم بافتقار بجادث إلى المحدث لما كالرجلما صرورياً، كان عدم حصول هذ العدم قادحاً في كمال العقل، فلهذا قال:﴿إِنَّ فِي ذَالِكَ لَاَيْنَتِ لِفَوْمِ بِمَـقِلُوكِ﴾ (٣)

وكذلك استدل بقوله تعالى: ﴿ وَمَخْتَرَ لَحَكُمُ ٱلَّذِلَ وَٱلنَّهَارُ وَٱللَّهُمَارُ وَٱلضَّمُسُ وَٱلْفَتَرُ

 ⁽۱) انظر مفاتيح العيب. ۱۹ / ٧. وقد أشار العامري إلى أن الأشياء لو كانت فاعلة بجسميتها لكانت متشاكلة، واجع الأمد على الأبد: ٨٨

⁽Y) مفاتيح العيب: ١٩ / ٨، و٢٠ / ٢

وَالنَّجُوعُ مُسَخَّرَتُ بِأَمْرِيُّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَتِ لِقَوْمِ يَعْقِلُونَ﴾ [الـــحـل. ١٣]. مقال: إذا كان لحركات الأفلاك تأثير في الحوادث السفلية، فإنه لا مد الحركات هذه الأفلاك واتصالاتها من أسباب، وأسبابها إما دواتها وإما أمور مغايرة لها، والأول باطل لوحهير: ﴿الأولُ ۚ أَنَّ الأجسام متماثلة، فلو كان الجسم علة بصمة، لكان كل جسم واحب الاتصاف بتلك الصفة، وهو محال. والثاني أن دات الحسم لو كانت عنه لحصول هذا الحزء من الحركة، لوجب دوام هذا الحرء من الحركة بدوام ثلث الذات، ولو كان كذلك، لوجب بقاء الجسم على حالة واحدة من فير تعير أصلاً، وذلك يوجب كونه ساكناً، ويمنع من كونه متحركاً، قثبت أن القول بأن الجسم متحرك للاته يوجب كونه ساكنا لدائهم وملرأهصي ثبوته إلى عدمه كالة ماطلاً الله على الله المنت أن الجليم يمتنع أنه يُكون متحركاً لكوته حسماً ، هــقـي أن يكون متحركاً لعيره، ولألك الغيير إما أن يكون سارياً فيه أو مــايتاً عنه، والأول ماطل؛ لأن البحث المذكور عائد في أن ذلك الجسم نعيبه لم اختص بتلك القوة بعيمها دون سائر الأجسام، فثبت أن محرك أجسام الأفلاك والكواكب أمور مباينة عنهاء ودنك المباين إن كان جسماً أو جسمانياً عاد التقسم الأول فيه، وإد لم يكن حسماً ولا جسمانياً، فإما أن يكود موجباً بالذات، أو فاعلاً مختاراً، والأول عطر؛ لأن نسبة ذلك الموجب بالذات إلى جميع الأحسام على السوية، فلم يكن نعص الأجسام نقنول بعص الأثار المعينة أولى من نعض، ولما نظل هذا ثبت أن محرك الأفلاك والكواكب هو الماعل المختار القادر المشرِّه عن كونه جسماً وجسمانياً، وذلك هو الله تعالی ا^(۲).

⁽۱) مقاتيح الجب: ۲۰ / ۲

⁽٢) مقاتيح العب ٢٠ / ٢٠.

وقال البيضاوي. اوخروج الثمار بقدرة الله تعالى ومشبته، ولكن جعل الماء الممروح بالتراب سباً في إحرجه، ومادة لها، كالبطقة للحيوان، بأن أجرى عادته بوقاصة صورها وكيفياتها على المادة الممنزحة منهما، أو أودع في الماء قوة قاعلة، وفي الأرض قوة قائلة، يتولد من اجتماعهما أنواع الثمار، وهو قادر على أن بوجد الأشياء كلها بلا أسناب ومواد، كما أبدع بقوس الأسناب والمواد، ولكن له في إنشائها مدرحاً من حال إلى حال صنائع وحكم، يجدد فيها لأولي الأبضار عبراً وسكوناً إلى عطيم قدرته، ليس في إيحادها دفعة الأولى

وقد دهب الشيراري مدهب علاسعه في تفسيره للسببية، فرأى أن القضاء والقدر يوحان ما يوحبان بتوسط لأسباب، وذلك بعسب سلسلة المنيض، فيعصها مديرات كالملائكة السماوية، وبعضها هاعلات محركات وموحنات كالمناديء العالمه من النجو هر الفلكية وانصور المنظمة، وبعضها قوابل واستعدادات دائمة وعارضية، فأحتماع تلث الأسباب والشرائط مع ارتفاع الموانع سبب نام يرجب وجود الأمر لمقدر المقصي(*) وهذا ما قاله الفلاسفة الدين نقدم دكرهم واستدل على رأيه هذا بقوله عر وجل الفلاسفة الدين نقدم دكرهم واستدل على رأيه هذا بقوله عر وجل فينا تقديم كرهم ألاتي في يَوْمِ كُانَ مِقْدَانَهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِنَا تَقَدُنُ وَالسَادة في المسها، وتدبير الله منا للوجود هو إفاصته بالفيض الإيجادي، وقوله، فوي الشمالة إلى الموجود ت الوقعة في سلسلة البدو، فعالم العقول هو عالم القضاء، وعالم النفوس الكلية هو عالم القدر(**)

البيصاوي أبوار التنزيل وأسرار المأريل ١ / ١٠٨ وانظر . أبو المعود إرشاد
 العقل السليم إلى مرايا الكتاب الكريم ١ / ٦٦

⁽٢) انظر: تفسير القرآن الكريم ٢/ ١٩٩، و ٥ , ١١٥ و ٨/ ٣٠٧، ٢٤٦

⁽٣) - انظر: تفسير القرآن الكريم: ٨ / ٥٣.

وقد فسر الشفاعة في قوله تعالى: ﴿ مَنْ لاَ إِلّٰهُ اللّٰهُ الْقَيْوَمُ لاَ اللّٰهِ الْقَوْمُ اللّٰهُ الْقَيْوَمُ لاَ اللّٰهِ اللّٰهُ الْقَيْوَمُ لاَ اللّٰهِ اللّٰهِ اللّٰهِ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهِ اللّٰهِ اللّٰهِ اللّٰهِ اللّٰهِ اللّٰهِ اللهِ اللهُ اله

وكذلك عشر الطباطبائي الشعاعة بالسببية لكوبية، قدكر أن الشعاعة هي التوسط المطلق في عالم الأسباب والوسائط، فكل سبب من الأسباب يشفع عند الله لمسببه، لإيصال نعمة لوجود بيه، فيطام السببية بعينه ينطبق على نظام الشفاعة، كما ينطبق على نظام الدعاء والمسألة، ويرى أن هذه الشعاعة لا تماهي مشيئة الله تعالى؛ لأنه منتهية إلى إدنه وأمره، هما من سبب من الأسباب ولا علة من العلل إلا وتأثيره بودن الله، فلا سلطان في الوجود إلا سلطانه ولا قيومية إلا قيوميته المطلقة عر سنظاله فقوله تعالى ﴿ وَيَقَلَمُ مَا بَيْنَ سلطانه ولا قيومية إلا قيوميته المطلقة عر سنظاله فقوله تعالى ﴿ وَيَقَلَمُ مَا بَيْنَ

انظر: تقسير القرآن الكريم. ٥ / ١١٥

 ⁽٢) اثظر الرازي معاليح العيب: ٧ / ٥

أَبْرِيهِمْ وَمَا خُلْفُهُمْ وَلَا يُجِعِفُونَ بِثَنْءِ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاأَةً ﴾ يدل عدل عدل التدبير له، وبعلمه بروابط لأشياء الني هو الحاعل لها، وبقية الأسباب والعلل وإن كان لها تصرف وعلم لكن ذلك من علمه تعالى وبمشبته وإرادته، فلا يسع لمقدم ممهم أن يقدم على حلاف ما يريده الله سمحانه من التدبير الجاري في مملكته.

ويرى أن مبياق هذه الآية يقرب من سياق قوله تعالى: ﴿ وَوَقَالُواْ أَشَكَاهُ وَلَمْ يَالُمُونِ وَلَا يَسْبِعُونَهُ وَلَكُ السَّبِعُونَهُ وَلَكُ السَّبِعُونَهُ وَلَكُ السَّبِعُونَهُ وَلَكَ السَّبِعُونَهُ وَلَكَ اللّهِ وَهُم مِنْ الرَّحْنُ وَلَا يَسْبِعُونَهُ وَلَا يَسْبِعُونَهُ وَلَا يَسْبِعُونَهُ وَلَا يَسْبِعُونَهُ وَلَا يَسْبِعُونَهُ وَلَا يَسْبِعُونَ وَلَا يَسْبِعُونَ وَهُم مَنْ مَشْبِعُونَ ﴿ وَمَا مَنْ أَيْدَ بِهِمْ وَمَا مَنْهُمُ وَلَا يَنْفَعُونَ وَاسْطة هذه الشّماعة والنّوسط المادود فيه على إنهاذ أمر لا يوبقه الله سنحانه ولا يوضى به في والتوسط المادود فيه على إنهاذ أمر لا يوبقه الله سنحانه ولا يوضى به في ملكه وكذلك قوله تعالى ﴿ وَمَا شَرَكُ إِلّا يَتَمْ رَبِّكُ أَمُّ مَا يَكُنَ أَيْدَنَ وَمَا مَلْهَا مَلَى اللّهُ وَمَا كُنْ رَبُّكَ نَوْلُهُ نَسِيّنَ ﴾ [مربم ١٦٢] فهذه الايات تبين إحاطته تعالى بالملائكة والأسياء، فلا يقع منهم ما لم يُردَه (١٠).

ولكن الطباطبائي لم يقف عد هذا الحد في تفسيره للمسية، فقد توسع في تفسير هذه المسألة في موضع كثيرة في تفسيره، وخلاصة رأيه أن القرآن الكريم يثبت للحوادث الطبعية أسباباً، ويصدِّق قانون العلية، هالأشباء تدول من ساحة التقدير إلى مرحلة التعين والتشخص، ولا معنى لكون الشيء محدوداً مقدِّراً في وجوده إلا أن يتحدد ويتعين بجميع روابطه التي مع سائر الموجودات، والموجود المادي مرتبط بمجموعة من الموجودات المادية الأحرى التي هي كالقالب الذي بقلب به الشيء وبعين وجوده ويحدده ويقدره، فما من موجود مادي إلا وهو متقدر مرتبط يجميع الموجودات

⁽١) انظر: الميزان في بعسير القرآن: ٢ / ٣٣٧

المادية التي تتقدمه وتصاحمه (١).

ويناء على هذا يرى أن العلاقة بين السبب والمسبّب علاقة ضرورية، وهذه الضرورة إلما تنشأ عن سبة المعبول إلى علته التامة البسيطة، أو المركبة من أمور كثيرة، كالعلل الأربع، و لشرائط والمعدات، وأما إذا نسب المعلول المدكور إلى بعض أحراء العلة، أو إلى شيء آحر لو فرض، فإن النبة تكون نسبة الإمكان إلى الصرورة، ومثال دن أنك إذا فرضت فعلاً من أفعال الإنسان الاحتيارية ونسبتها إلى تمام علتها، وهي الإنسان والعلم والإرادة، ووحود المادة القابلة، وتحقق لشرائط المكابة والرمائية، وارتفاع الموانع، كان الععل واجباً ضرورياً، وإذا نسب إلى الإنسان فقط كانت السبة بالإمكان ".

ثم دكر أن هماك نظامين في المالم: نظام ورقة، ونظام الإمكان، فعظام العمرورة مبسط على العلل التامة ومعلولاتها، ولا يوجد بين أجراء هذا النظام أمر إمكاني ألبتة، ونظام الإمكان مبسط على المادة والصور، وهذا الإمكان هو سبب الاحتياج والعقر بن العنة التامة، وما لم تنته سلسلة الربط إلى مستقل بالذات لم تقطع سلسة الفقر والفاقة ومن هنا يستنتج أن المعلول لا ينقطع بواسطة استناده إلى عنته عن الاحتياج إلى العلة الواجية التي إليها تنتهي سلسلة الإمكان (٢٠).

إذن. فكما يثبت الطباطبائي النسبة الضرورية لقانون العلية في الأشياء، فإنه يثبت فقر هذه الأشياء واحتياجها إلى الخالق ـ عر وجل ـ، فالأسباب

⁽١) انظر الميران في تفسير الغرآن: ١ / ٧٦

⁽٢) - انظر: المصدر السابق: ١ / ١١٠،

⁽٣) انظر النصار السابق: ١١٠ / ١١٠

الوجودية غير مستقلة في التأثير، فالمؤثر الحقيقي ليس إلا الله تعالى، فالأسناب تملكت السنية لتملكه تعالى، وهي عبر مستقلة في عين ألها مالكة. وهذا المعنى هو الذي يعبر سبحانه عنه بالشفاعة والإدن، قمن المعلوم أن الإدن إنما يستقيم معناه إذا كان هناك مانع من تصرف المأدون فيه، والمانع أيضاً إنما ينصور فيما كان هناك مقتص موجود يمنع المانع عن تأثيره ويحول بينه وبين تصرفه، فقد بان أن في كل سنب منذاً مؤثّراً مقتضياً للتأثير، به يؤثر في مسننه، والأمر مع ذلك لله ـ سنحانه وتعالى ـ إذن فالأسناب مجعولة تجعله ـ سنحانه وتعالى ـ، مطبعة متقادة له، بحولها كيف شاء وأراد(1)

وبعد هذه العرص والمساقشة لآواء هؤلاء المعشرين، يطهر أن الاحلاف بيهم إنما هو في الطريقة والمنهج، لا في العاية والمعصد كما قال بعض الماحثين (٢) ومن ثُمَّ هو احتلاف لعظي، حيث لا تجد أحداً من المسلمين ممن يرى أن علاقة الارتباط بين الموجودات علاقة صرورية، لا تجده يبكر أن الله ـ عر وحل ـ هو بدي ربط السبب بالمستب، فكل شيء بأمره وخلقه إدن فالعلاقة قائمة بين السبب والمستب كما هو طاهر لنا، مع يقيت أن هذه العلاقة قائمة في أي لحظة للانفكك، فالقدرة الإلهية تتدخل مع يقيت أن هذه العلاقة قائمة في أي لحظة للانفكك، فالقدرة الإلهية تتدخل وقت تشاء وحيث تشاء، في جعل ذلك الارتباط أو فكه (٢). فهذه الأسباب

⁽١) الطر: الميران في تمسير القرآن: ١/ ١٨٠ ٨١، و ٧/ ٣٠٥.

⁽٢) ذكر معض الماحش أن الحلاف بين ممتكلمين في هذه المسألة هو خلاف لفظي، يرجع إلى الممهج والطريقة، لا إلى معاية و مقصد انظر الدكتور محفوظ عرام مبدأ التطور الحيوي، ١٧٣، والدكتور فاروق الدسوقي القصاء والقدر في الإسلام؟ ١٤٥٨ دار الاعتصام بالقاهرة د/ط د/ب

⁽٣) انظر، الدكتور محمد عبدالة الشرقاوي أمدأ العليه بين ابن رشد وابن عربي ٢١١

هي أسباب جعلية وليست ذاتية، فقد جعلها الله عز وجل أسباباً وربط بيها، وله أن يفصل هذا الارتباط، فيوحد المستب دون سب، كما هو الشأن في المعجزات، وقد أكدت الفلسفة المعاصرة الاحتمالية في نظام السببية، كما يرى بعض الباحثين (1)

ومن هذا مفهم معنى الآيات التي تنفي السببية، حيث إنها تنفي ذاتية السببية واستقلالها عن الله تعالى، كفوله تعالى: ﴿ أَوْرَبُهُمْ مَا يَمُرُونَ ﴿ مَا اللّهِ وَاسْتَقلالها عن الله تعالى، كفوله تعالى: ﴿ أَوْرَبُهُمْ مَا يَمُرُونَ ﴾ أَمْ يَعْلَى الرّبُونَ ﴿ يَا لَكُونُونَ ﴾ اللّه تعالى ﴿ فَيْ مَا يَمُونُونَ ﴿ مَا اللّهِ عَالَى اللّهُ وَمَا اللّهِ عَالَى اللّهُ وَمَا اللّهِ عَالَى اللّهُ وَمَا اللّهِ عَالَى اللّهُ عَلَى اللّهُ وَمَا اللّهِ عَالَى اللّهِ عَالَى اللّهُ وَمَا اللّهِ عَالَى اللّهُ وَمَا اللّهِ عَالَى اللّهُ عَلَى اللّهُ وَمَا اللّهُ عَالَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَالَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلْ

وبعد هذا لقائل أن نقول إذا ثبت لدى الملاسفة أن نظام السببة صروري، وكان للأجرام العلوية تأثير في عالم العناصر، فإن ذلك يؤدي إلى أن الإنسان محكوم عليه بذلك البطام الصروري الذي لا تتحلف أسانه عن مساته، ومن قُمَّ فالإنسان مجبور في أفعاله وكملك الشأن عند مَنْ يرى أن إرادة الله عر وجل ومشيئته هي الحاكمة في بطام المعالم كله، فيلزم من كلا المذهبين أن يكون الإنسان مجبوراً على أفعاله ولكن للفلاسفة والمعسرين أن يحيبوا على هذا انتساؤل، فيردوا ما هلق بالقضاء والقدر الذي والتحقيق في هذه المسألة سيكون في المباحث المتعنقة بالقضاء والقدر الذي سيبحث في الباب القادم إن شاء الله تعالى

⁽۱) انظر: الدكتور حسين على حسن، الاحسال في تعلسعة المعاصرة! المقدمة والدكتورة يمي التقولي منا للاحتمية في العدم المعاصر ومشكلة المعرية، ٢٠٣، رسالة دكتوراه! جامعة الهاهرة: كلية الأداب: قسم العلسقة

ولقائل أن يسأل سؤالاً آحر فيقول إذا كان الله تعالى هو المخالق والمدبّر لهذا العالم، قما معنى الشر في العالم، وما الحكمة في دلك؟ الجواب على هذا السؤال هو موضوع الممحث الدلي.

المبحث الثأني

دخول الشرفي القضاء الإلهي

معنى الشر واقسامه:

الشر لعة السوء، وأصله من شررت الشيء إذا بسطته (١) قال الراري ععلى هذا الشر هو انساط الأشياء الصارة (١) والشر في عرف الملاسمة يطلق على أمور عدمية مثل الموت والفقر والحهل، ويطلق على أمور وحود الرد المعبد لشمار ، ووحود الآلام والعموم، فالبرد في المسه من حيث هو كيفية ، أو من حيث صدوره عن علته ، ليس نشر ، إنما هو شر بالقياس إلى الثمار ، لإفساد أمرحتها ، وكذلك الآلام فإنها ليست بشرور من حيث هي إدراكات لأمور ، ولا من حيث وجود تلك الأمور في أنفسها ، أو صدورها عن عللها ، إذا هي شرور بالقياس إلى المتألم الفاقد لاتصال عصو من شأنه أن يتصل ، إذا فالشر في ماهيته عدم وجود ، أو عدم كمال لموجود (١) .

إذن ا فيمكن أن يُعَرَّف لشر عبد العلاسعة بأنه "فقدان الشيءِ كمالَه"،

⁽۱) انظر ٔ این منظور ، لسان العرب ٔ ماده شور

⁽۲) انظر: مفاتيح العيب: ۲/ ۳۰.

 ⁽٣) انظر، الطوسي، شرح الإشارات و بتبيهات ٣ / ٣٠١، وراجع، ابن سيما الشفاء(الإلهيات) ٢ / ١٥٤، والمهروردي، كتاب التلويحات اللوحية والمرشية.
 صمن مجموعه في الحكمة الإلهية، ٧٨

وهذا الفقدان يرجع - عندهم - إلى عدم قابلية الأحسام للفيض الإلهي. قال الفارابي. «الخير في الحقيقة هو كمال توجود، وهو واجب الوحود، والشر عدم ذلك الكمال؛ (١).

وقسّم بعص القلاسقة الأشياء بحسب وجود الشر وعدمه إلى حمسة أقسام. الأول ما كان خيراً محصاً، والشاني: ما كان شراً محصاً والثالث: ما كان شره غالباً على شره. والرابع، ما كان شره غالباً على خيره والثالث: ما كان شره غالباً على خيره والشر(٢). وقد ذكر بعض المفسرين خيره والخامس، ما تساوى فيه الخير والشر(٢). وقد ذكر بعض المفسرين هذا التفسيم، فالمعل إما أن يكون حيراً محصاً، أو شراً محصاً، أو حيراً مشوداً بشر، وهذا القسم على ثلاثة أقسام, قسم خيره غالب، وقسم شره غالب، وقسم خيره وشره متساويان (٢)

وقد ذكر الراري عن الفلاسية أن ما يحمقه الله تعالى من هذه الأقسام هو ما كان حيراً محصاً، وهو العالم العلوي، وكذلك ما كان خيره عالباً على شره، وهو العالم السفلي⁽¹⁾، ولم يحتق عالماً فيه شر محض، ويرون أنه لولا الشر في هذا العالم لكانت محموقات الله تعالى منحصرة في الخير المحص، ولكان هالما غير هذا العالم، وترك العالم، ولا يكون قد حلق القسم الذي فيه المخير العالب والشر القليل، وترك الحير الكثير لأجن الشر القليل لا يناسب

⁽١) رسائل القارابي(البعليقات): ١١

 ⁽۲) انظر ابن سينا الشهاء (الإلهيات) ۲ / ٤٢١ والطوسي: شرح الإشارات والتنبيهات ۳ / ۳۰۲ والسهروردي كاب التلويحات اللوحية والعرشية صمن مجموعة في الحكمة الإلهية ۷۸

 ⁽٣) انظر عماتيح العيب. ٢٥ / ١٧٩، و بشيراري تصبير القرآن الكريم ٢ / ٢٦٩.
 والألوسي: روح المعاني: ٢/ ١١١.

⁽٤) أي ما تنحت فلك القمر كما قال ابن سينا النظر. الشفاء(الإلهيات) ٢ / ١٧٤

المحكمة، فوقوع الحير الكثير المشوب بالشر القليل من اللطف، وإلى هذا أشار الله ـ سلحاله وتعالى بقوله ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَةِ كُوْ إِنِّ جَاءِلٌ فِي الْمَارِ الله عنها وَبِسُوكُ الدِّمَلَةُ وَعَنْ تُسْبِحُ بِحَدْدِكُ الْأَرْمِ عَلِيدَةً قَالُوا أَخْتُلُ فِيها مِن يُفْسِدُ فِيهَا وَبِسُوكُ الدِّمَاةُ وَعَنْ تُسْبَحُ بِحَدْدِكُ البنرة وَتُقَدِّسُ لَكُ فَ فَالَ الله تعالى في جوابهم ﴿ قَالَ إِنْ أَعْلَمُ مَا لاَ لَمُلْمُونَ ﴾ البنرة الله على أن هذه القسم يناسب لحكمة؛ لأن الحير فيه كثير، ثم بين لهم حيره بالتعليم، كما قال تعالى ﴿ وَعَلَمْ مَاذَمَ الْأَشَاءَ كُلُها ﴾ [المقرة ١٦] يعني أيها الملائكة؛ إن حلق الشر المحص و لشر العالم والشر المساوي لا يعني أيها الملائكة؛ وأما حلى المحير الكثير المشوب بالشر القالم فهو مناسب، مقوله تعالى: ﴿ أَخْمَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الْذِمَاء ﴾ إشارة إلى الشر، وأحامهم الله ـ عر وحل مما فيه مِن المخير بقوله ﴿ وَعَلَمْ مَاذَمُ الْأَثَمَاءَ كُلُهَا ﴾ وأحامهم الله ـ عر وحل مما فيه مِن المخير بقوله ﴿ وَعَلَمْ مَاذَمُ الْأَثَمَاءَ كُلُهَا ﴾

ورن قال قائل إن الله تعالى قادر على يحليه هذا الهيم من الشر يحيث لا يوحد فيه شر أصلاً، فيقال له ما قابة الله تعالى فورنق يشنا لآبينا كل فيس هُدَيها المحدد ١٣] يعني لو شنبا لحلصنا الحير من الشر، لكن حينته لا يكون الله تعالى حنق الحير الكثير المشوب بالشر القليل، وهو قسم معقول، فما كان بجوز تركه للشر لقبيل، وهو لا يناسب الحكمة، لأن ترك الخير الكثير اللشر القليل عير مناسب لنحكمة، قال الراري وهذا الكلام يعسر عنه من يقول برعاية المصالح، إن الحير في القصاء والشر في القدر، فالله قصى بالحير ووقع الشر في القدر بمعنه لمدرة عن القيح والجهل(١)

* كيفية بخول فشر في القضاء الإلهي:

ليُّن الله سينا كيفية دحول الشر في القصاء الإلهي، فرأى أن أول ما

 ⁽١) انظر: مفاتيح العيب ٣٥، ١٧٩. وأكثر ما دكره هذا ذكره ابن سيدا فيما سبق ذكره،
 وكدلك ابن رشد في صاهح الأدلة في عفائد الملة. ٢٣٦

يعيض عن الباري ـ سنحانه وتعالى ـ . وهو العقل الأول - هو خير محض، وهذا الخبر حاصل أيضاً في الأمور العقلية و لنفسية والسماوية، أي: في العالم العلوي الذي كنه حير محص، وإنما يحصل الشر من مصادمات الأسباب في عالم العناصر، أو ما يسمى ـ صدهم ـ بعالم ما تحت قلك القمر، والشر في هذا العالم ليس شراً محصاً، بل حيره غالب على شره، وأما الشر المحص، أو العالب أو المساوي فلا يوجد، وإقاضة الخير لا توجب أن يُتْرَك الخير العالب لشر يسر، فيكون تركه شراً من ذلك الشر، فلس من الحكمة الإلهية أن تُتَرَك الحيرات الفائقة الدائمة والأكثرية، لأحل شرور في أمور شحصية غير دائمة (1).

ثم قال اس سينا وال قيل فلما لم تبغ الشرية عن العالم السملي أيصاً حتى يكول العالم كلة خيراً عالماب فينلاً. «فالكل إنما رتبت فيه القوة المعالة والمنمعلة السماوية والأرصية الطبعية والغسانية، بحيث تؤدي إلى النظام الكلي مع استحالة أن تكون هي على ما هي عليه ولا تؤدي إلى شرور، فلرم من أحوال العالم بعصه بالقياس إلى بعض أن يحدث في نفس ما، صورة اعتقاد رديء، أو كفر، أو شر آخر، في نفس أو بدن، بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن النظام لكلي يثبت، فلم يعبأ ولم يلتمت إلى اللوازم القاسدة التي تعرض بالصرورة؛

وهذا الجواب ـ كما قال أستاده الدكنور عبد الحميد مذكور ـ ليس حاسماً؛ لأن من الممكن التساؤل مرة ثانية، فيقال: لِمَ لا تنعير طبيعة هذه الموجودات لتؤدي المناقع المنوطة بها دون شرور؟ فهذا السؤال محتاج إلى

⁽١) انظر: الشماء(الإلهيات): ٢ / ٤١٨

⁽٤) أنظر: الشماء(الإلهيات) ٢ / ٤٢١.

إجابة أكثر قوة من الإحانة التي قدمها ابن سيد، وربما كان ذلك هو الدي دفع اس سيتا إلى إعادة تقليب المسألة على وجوهها (١٠).

ولم يَغِتْ عن بال الله عن الله الله الله الله الله الله المرا كثيره ولهذا فرق بين الشر الكثير والأكثري، فإن ههما أموراً كثيرة هي كثيرة وليست أكثرية، فإذا كثيرة هي كثيرة وليست أكثرية، فإذا كثيرة هي كثيرة وليست أكثرية، فإذا تأملت هذا الصنف من الشر وجدته أقل من الحير الذي يقالله، فصلاً عن الخيرات الأحرى الأندية ".

وبحد لان سينا رسانة حاصة في تفسير سورة العلق، لحص فيها ما ذكره في تلك الكتب عن الشر ودحوله في القصاء الإلهي (٢)، فدكر في تفسيره لقوله نعالى ﴿ فَلْ أَعُوذُ بِرَبِ آلْمَلَى ﴿ بِنَ شَرِ مَا شَكَى ﴿ وَمِن شَرِ عَاسِيهِ لِمَا وَقَبَ ﴿ وَمِن شَرَ مَا شَكَ مَا مَلَى ﴿ وَمِن شَرِ حَاسِيهِ إِذَا وَقَبَ ﴾ وَمِن شَرَ حَاسِيهِ إِذَا وَقَبَ ﴾ وَمِن شَرَ مَا سَلَة عَالِيهِ إِذَا مَصَلَاهِ وَاللهِ الموجودات الصادرة عن واجب الوجود هو فصاؤه، وليس في هذا الفصاء شر أصلاً، ثم بعد ذلك تتأدى الأسباب بمصادماتها إلى شرور لازمة عنها، وحروح الأشياء وظهورها هو الحلق وهو القدر، فالشر يأتي من ناحية الطهور إلى عالَم الخلق والتقدير، فلا يستأ إلا من الأجسام دوات التقدير، وبما كنت الأحسام من قدره لا من قصائه وهي منبع الشرور من حيث إن المدة الا تحصل إلا هناك لا حرم جعل الشر مطنافاً إلى ما حلق، فقال تعالى ﴿ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ﴾ وعمدما قدم الشر مطنافاً إلى ما حلق، فقال تعالى ﴿ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ﴾ وعمدما قدم فوله : ﴿ فَلْ أَعُودُ بِرَبُ الْفَلَو ﴾ على قوله ﴿ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ﴾ علمما أن فوله : ﴿ فَلْ أَعُودُ بِرَبُ الْفَلُو ﴾ على قوله ﴿ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ﴾ علمما أن

⁽١) انظر ' في الفكر الفلسفي الإسلامي(مقيمات وقصاي) ٢٤٧.

 ⁽٢) انظر، الشماء (الإلهيات) ٢ / ٢٢)، وانظر الدكتور عبد الحديد مدكور في الفكر الفلسفي الإسلامي (مقدمات وقصايا): ٣٤٨.

⁽٣) هذه الرسالة تقدم سودحاً فلسفياً في مصير أي الفرآن الكريم

الانفلاق سابق على الشرور اللازمة مما خمق، وهذا يدل على أن الخير مقصود بالقصد الأول، والشر بالقصد الذبي حاصل(١٠).

ومعنى الاستعادة - وهي إلنحاء إلى عير - دلَّ على أن عدم حصول الكمالات ليس لأمر يرجع إلى المندأ الأول المفيص للخيرات، بل لأمر يرجع إلى موقوعة على أن يصرف المستعد وجه قبوله إلى قابليتها، فالكمالات موقوعة على أن يصرف المستعد وجه قبوله إليه، فالألطاف دائمة وإنما الحلل في المستعد (٢).

إذل: هالمادة هي منه الطلمة و بشر، والنمس الناطقة المستعيدة من تلك الشرور تحلقت في حوهرها نقية صافية مبرأة من كدورات المادة، قابلة لجميع الصور والحقائق، ولكن نزول هنها هذه الألطاف والأبوار مما يرتسم فيها من القوى الحيوانية التحيلية و لوهمية و تُشهوية والعصبية، ولهذا قال سنحانه وتعالى - " ﴿وَبِن شَرِ عَالَيْتٍ إِذَا وَقَدَ ۖ ۞ وَسَ شَكُو التَّقَيْتُ فِي اللّهُ وَيَا اللّهُ وَيَا اللّهُ وَيَا اللّهُ وَيَا الله الله الله الله الله الله والقوى الحيوانية والقوى النائمة الداخلة في إهاب اليدن، فالشر لارم من هاتين القوتين في جوهر النفس، وقوله تعالى " إهاب اليدن، فالشر لارم من هاتين القوتين في جوهر النفس، وقوله تعالى " وفيه المناسلة إلى لنزاع الحاصل بين البدن وقواه كلها وبين المفس " وهذا التفسير مقله عن ابن سيئا الألوسي في تفسيره لهذه الآيات أيضاً (3)

وقد وافق العلاسفة ابن سبنا في أن الشر حاصل بالقصد الثاني أو بالعرض، وأن منبعه الإمكان والعدم، قال السهروردي. «الشر داحل في

 ⁽١) انظر تفسير سورة العلق ١١٦ تحقيق الدكتور حس عاصي ضمن كتابه التفسير القرآني واللعة الصوفية في فلسعة ابن سيا

⁽٢) انظر، المصدر السابق، ١١٧

⁽٣) انظر المصدر البابق ۱۱۸

⁽٤) - انظر: روح المعاني، ١٥ / ١٨٥، ٢٣٥

القدر، مرضي به بالعرص، ومسعه الإمكاب والعدمة (١) ودهب ابن رشد إلى أن كل ما هو حير محص فعل إرادته وقصده، وأل كل ما هو شر فوجوده لضرورة الهيولي، كالمساد والهرم وغير دلك، وعلل ذلك فقال فوائما كال دلك كذلك؛ لأنه ثما لم يكن هذا الوجود إلا على أحد أمرين إما ألا توحد هذه الأشياء التي يلحق وجوده شر ما، فيكول ذلك أعظم شراً، وإما أل توجد بهذه الحال، إذ كال لا يمكن في وجودها أكثر من ذلك، ومثال ذلك أن البار منفعتها في العالم بيسة، و تعق لها بالعرص أن تفسد كثيراً من الحيوان والبات والبات .

ومعنى القصد الأول والقصد الثاني عبد الحكماء . كما قال إخوان الصفا . أن ما كان من قبل الباري وسنجانه وتعالى . من الإنداع والإيجاد والاحتراع والبقاء والتمام و لكمال والبلوع وما شاكل ذلك من الأوصاف يسمى القصد الأول، والقصد الثاني هو كان ما كان من قبل نقص الهيولي (٢).

وقد وافق الراريُ الملاسمة في أن الحير حاصل بالقصد الأول وأن الشر حاصل بالقصد الثاني، هذا ما يُمهم من كلامه عن الفرق بين القصاء والقدر، حيث رأى أن القصاء ما كان مقصوداً في الأصل، والقدر ما بكون تابعاً له، وصرب لذلك مثالاً نقال مثاله من كان يقصد مدرة فيزل، وهو في طريقه إلى تلك المدينة - بحاد أو قرية، فنروله بهذه القرية ليس مقصوداً، فذلك القضاء، قال، وينطق فذلك القضاء، قال، وينطق

 ⁽١) كتاب التلويحات اللوحية والعرشية ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية: ٧٩،
 وانظر حكمة الإشراق: ٢٣٥

⁽٢) تلحيص ما بعد الطبيعة ، ١٦٢

⁽٣) انظر، رسائل إخوان الصف وخلان الوقاء ٤ / ١٥.

هذا على الخير والشر، فإن الحير كله نفصاء لله تعالى، والشر نقدره^(١)

قهذا يعني أن الراري يوافق العلاسمة فيما قالوه بأن الشرور تنشأ بسبب المخلق والتقدير، وليس بالقضاء الأول، فالشر ليس مراداً بالذات، وإتما بالتبع والمرض، وحصول الشرور على سبل النبع والعرض يكون محموداً ومناسباً للحكمة كما قال الفلاسمة؛ لأنه لو تم تكل تلك الشرور ثم تكل المخيرات الكثيرة دائمة (1).

وكدلك ذكر عند نفسيره لقومه تعالى ﴿وَإِن يَسَسُكَ اللهُ يِسْمُ فَلَا صَيْفَ لَهُ إِلّا هُوْ وَإِن يَسَسُكَ اللهُ يَسْمُ فَلَا مَنْ لَهُ اللهُ ال

ويرى أن مي الآية دقيقة أحرى، وهي أنه ـ هز وجل ـ رجح جانب المغير على جانب الشر من ثلاثة أوجه:

الأول؛ أنه تعالى لما ذكر إمساس الصربين أنه لا كاشف له إلا هو،

 ⁽¹⁾ انظر: المصدر السابق، ٢٥ / ٢١٤.

⁽٢) انظر القارابي، عيون المسائل ٦٤، وابن سيد النجاه: ٣/ ٢٠٠٠.

وذلك يدل على أنه تعالى يزيل المصار، لأن الاستثناء من اللهي إثبات، ولمه ذكر الحير لم يقل بأنه يدفعه، بل قال إنه لا راد لعصله، ودلك يدل على أن الخير مطلوب بالذات، وأن لشر مطبوب بالعرص، كما قال النبي الله رواية على رب العزة أنه قال (سبقت رحمتي عصبي)(1)

الثاني أنه تعالى قال في صفة المحير ﴿بُوبِيتُ بِهُ، مَن يَشَالُهُ مِنْ عِبَادِوْمُ ﴾ وذلك يدل على أن جانب الحير والرحمة أقوى وأعنب

الشالث. أنه قال ﴿وَهُوَ الْمَثُورُ الرَّحِيمُ ﴾ وهذا أيضاً بدل على قوة حالب الرحمة فحاصل الكلام في هذه الآية أنه ـ سبحانه وتعالى ـ بين أنه منفرد بالخلق والإيجاد والتكويل والإيداع، وأنه لا موحد سواه ولا معبود إلا إياه، ثم نبه على أن الخير مرد بالذات، وأن الشر مراد بالعرص(٢)

ويرى أن الاستقراء قد دلَّ على أن الحبر عالب على الشر، فإن المريض وإن كان كثيراً فالشبعان المريض وإن كان كثيراً فالصحيح أكثر مبه، والجائع وإن كان كثيراً فالشبعان أكثر مبه، والأعمى وإن كان كثيراً فالمصير أكثر مبه "". وهذا هو رأي اس سيا، فقد فرق بين الأكثر والأكثري، فالشر وإن كان في عالمنا كثيراً لكبه ليس بأكثري، وذلك إذا ما قيس إلى وجود الحير في العالم العلوي والعالم الأحروي(؟)

⁽١) الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه عَنْ أبِي هُرَبْرَةَ عَنْ النّبِي ﷺ قَالَ / الله / - عز وجل - اسْبَقَتْ رَحْمَتِي عَضْبِي . كتاب النوبة، باب: في سعة رحمة الله تعالى وأمها سبقت عصه.

⁽۲) انظر: معاتیح الغیب ۱۷ / ۱۸۱

⁽٣) الطر: المصدر السابق، ١٣ / ٣١٠

⁽٤) انظر: الشفاء(الإلهبات) ۲ / ۲۲۶

وقد تابع البيصاوي(١)، وأبو السعود(٢)، الراري في أن الخير مقصي بالذات والشر مقضي بالعرص، إذ لا يوجد شر جزئي ما لم يتضمن خيراً كلياً.

ولكن الراري رأى في موضع آحر أن الدنيا طاعحة بالشرور والآهات والمحن، واللدة فيها كالقطرة في البحر (٢) وبهذا بحالف الرازي ما قاله سابقاً، علم يبق للحيرات وجوداً، حيث رأى أن اللذة في هذه الدنيا كالقطرة في البحر ولعل الرازي يرى أن الحير هو الأعلب بالبسة للعالم كله علويه وسفليه، وأن الشر هو الأعلب بالبسة للعالم الديرال محالفاً للفلاسفة الذين قالوا إن العلم العلوي كله حير، وأما العالم السفلي محالفاً للفلاسفة الذين قالوا إن العلم العلوي كله حير، وأما العالم السفلي وهو ما تحت فنك القمر عالحير فيه فشوب بالشر، ولكن الحير هو الأعلب

ويلاحط مما سبق أن لراري قد وافق العلاسعة في بعض العماصر وحالقهم في بعصها الأحر، فأما العماصر التي وافق فيها العلاسفة فهي:

أولاً: أن الخير غالب على الوجود.

ثانیاً الدائش مطلوب بالعرص ولبس بالدائة، كما هو شأن الحير،
 فالخير بقضاء الله تعالى، والشر نقدره

ثالثاً: أن الأشياء محسب وحود الشر إما أن تكون حيراً محضاً، وإما أن تكون شراً محضاً، وإما أن تكون حبراً مشوماً بالشر، ولكن الخير في ذلك هو الأعلب.

⁽١) - انظر : أموار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ١٣٨، و٣٩٣

 ⁽٣) انظر * إرشاد العقل السليم إلى موايا الكتاب العرير * ٢ / ٢٢

⁽۲) انظر: معاتبح العيب ۱۷ / ۲۳

فهده أهم العناصر التي و فق فيها الفلاسفة في تفسيره، وأما العباصر التي حالف فيها العلاسقة فهي.

أولاً: أن الشر ليس بعدم كما ذل الملاسفة، وإسما هو أمر وجودي، وأما الخير فقد يكون وجودياً وقد يكون عدمياً.

ثانياً أن الشرور هي الطافحة في الدنياء وما قاله هما يحالف ما قاله في مواضع متعددة في تفسيره في أن الحير هو الأعدب.

قالثاً لم ير الراري في تفسيره أن الشر حاصل بسبب فصور قابلية المحسام وسوء استعداداتها، كما قد الفلاسفة، ووافقهم في ذلك بعض المفسرين، كالشيراري(1)، والآلوسي(2)، وإنما الذي رآه أن الله عر وجل عو فاعل الحبر والشر، واستدل على ذلك بعض الايات الكريمة، منها قوله عو وجل ل وجل المحبر والشر، واستدل على ذلك بعض الايات الكريمة، منها قوله عو وجل ل ووجل المحبر والشر، واستدل على ذلك المعنى الراري الآية نص في سان أن هذا يشمناً وَكُنَّم عَدَاتٍ مُّهِنَّ في الله الله الله الما المعرب المحبر، وهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى فاعل المخير والشر(2). ولكنه لم يبين هنا كيفية فاعلية لله عر وحل للشر، هن تكون بالعرض أم ولكنه لم يبين هنا كيفية فاعلية لله عر وحل للشر، هن تكون بالعرض أم بالله الله وخلافة القول أن الراري ذكر في تفسيره كلاماً فلسمياً، وأفق على بعضه ولم يوافق على بعضه الآخر، وأحباً يكون متردداً فدكر الرأي وخلافه.

وكان الشيراري والآلوسي أكثر موافقة للفلاسفة من الراري(٢٠)، فذكرا

⁽١) انظر تفسير القرآن الكريم: ٤ / ١٩٧

⁽۲) - انظو : روح المعامى : ۱ / ۱۶۱

⁽٣) - انظر * معاتيح العيب ؛ 4 / ١١٠.

⁽٤) أتحدث هنا عن رأيه في التفسير بعض النظر عن رأيه في كته الأحرى التي تابع فيها الملاسعة كالمناحث المشرقية، كما ذكر الأستاد الرركان في محته فحر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والمنسفية ٥٨٣

أن الثنوية والمجوس قد جعلا للحير منذا وللشر مبدأ، فهناك أصلان قديمان، أصل للخير وأصل للشر، فأصل الحير هو النور، وأصل الشر هو الطلمة، وقد ردَّ الله تعالى ذلك الاعتقاد بقوله ﴿ ﴿ اَلْحَمَدُ يَلُو اللَّهِ عَلَى السَّمَوَتِ وَاللَّارْضَ وَمَعْلَ الطُّلُقَتِ وَاللَّورِ ثُمَّ الَّذِي كَعَرُوا بِرَجِمْ تَعْدِلُونَ ﴾ [الاسم م 1]. فالسنور والظلمة من خلقه تعالى وليما قديمين (١)

ورأي الشيرازي في حل هذه الشهة . وهي نسبة الشرور إلى الباري _ عر وجل _ ليس إلا عر وجل _ أن الفائص من الباري _ عز وحل _ ليس إلا النور، وهذا النور قد ينقلب طلمة من جهة خصوصية بعض القوائل المظلمة (٢)، فيرجع حصول الشرور في العالم لقصور القابليات وسوء الاستعدادات (٢) فالحير حاصل برصائه وقصائه حملة وتفصيلاً، والشر قصائه جملة ويقدره تعصيلاً والشر

وبعد أن دكر تقسيم العلاسفة للأشياء بحسب وجود الشر قال ولما كان واجب الوحود لا يصير مداً للشرور، وجب أن لا يصدر هنه من هذه الأقسام إلا ما كان خيراً محصاً، أو كان حيره عالباً على شره لأن ترك الحير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير (٥) هذا تلحيص ما ذكره في تفسيره في مواطن متفرقة، ولم يتوسع في تفاصيل هذه المسألة كما قال، حيث فضل القول فيها في كتابه الأسفار الأربعة (١)

 ⁽۱) انظر، تقسير القرآن الكريم ۲/ ۲۹۹، و اللوسي: روح المعاسي، ٤/ ٢٨،
والطر، عبد الكريم العطيب: التعسير القرآني تعقرآن: ٩/ ٨٧٩

⁽٢) انظر: نقسير القرآن الكريم: ٢ / ٢٦٩

⁽٣) - انظر: العصدر السابق: ٤ / ١٩٧

⁽٤) الطر: المصدر السابق: ٢/ ٢٢٨.

⁽٥) انظر: نقسير القرآن الكريم: ٢ / ٢٦٩

⁽٦) انظر. ۲ / ۲۹۱

وأما الآلوسي فقد أفاض فيما دكره عن الفلاسفة ومَنْ يحدو حدوهم في هذه المسألة، ورأى أنه لا نأس بالأطلاع عليه، ليؤجد منه ما صفا ويترك منه ما كدر⁽¹⁾، فأشار أولاً إلى العباية الإلهية بالغالم، فتلك العباية حاصلة في العالم؛ لأن الباري ـ عر وحل ـ ثم لقبرة والحكمة والعلم، كامل في حميع أفاعيله، لا يتصور يخله بإفاضة الحيرات، وأما النقائص والشرور الواقعة في الممكنات، فهي لقصور قابلياتها ونقص استعداداتها، وقصور القابلية ينتهي إلى لو رم الماهيات الإمكانية، فالباري ـ سبحانه وتعالى ـ يفيض على القوابل تحسب القابليات، وذلك لما نظر إلى ما علمه ـ سحانه وتعالى ـ وتعالى ـ من الماهيات الأرثية والأعيان الثانية، ورأى فيها مَنُ استعد للحير وظلمه تلكيك أقاص على كلُّ وظلمه تلسان استعداده، ومَنْ استعد لنشر وطلبه كذلك، أقاص على كلُّ مفتصى حكمته ما استعداده، ومَنْ استعد له، وهذا معى ما ورد في الصحيح (اعملوا فكل مهسر لما خلق له)(٢).

وألعت النظر هنا أن فكرة القواسل هذه تحدث عنها أبو الحسن

⁽١) هذا نص صريح نتأثر الآلوسي بالمنسمة، فهو يأحد منها ما صفا ويترك ما كدر، فليست الملسمة كلها خيراً، وكذلك ليست كلها شراً، ففيها ما صفا وما كدو، والحكمة ضالة المؤمن أيما وجدها فهو أحق بها

الطراء المعالي في صحيحه على على مرسي عد عدد ويصد عو (كَانَ اللَّبِيُ وَقِلَةِ فِي الْمَامِ السَحاري في صحيحه على على مرسي عد عدد ويصد عو (كَانَ اللَّبِيُ وَقَلْةُ كُتِنَ مَقْعَلُهُ حَمَّارَةٍ فَأَخَد شَيْنًا فَجَعل يَنْكُتُ بِهِ الأَرْضِ فَقَالَ امّا مِنْكُمْ مِنْ أَحدٍ إِلاَّ وَقَدْ كُتِنَ مَقْعَلُهُ مِنْ اللَّهِ وَمَقْعَدُهُ مِنْ الْحَدِّةِ قَالُوا يَ وَسُونَ / اللهِ الْمَلَا تَكُلُ عَلَى كِنابِها وَلَدَعُ الْعَمَلِ اللَّهِ وَمَقْعَدُهُ مِنْ اللَّهُ وَمَا مَنْ كُنَ مِنْ أَهُلِ الشَّقَةِ وَيُبَسِّرُ لِعَمَلِ أَهُلِ الشَّقَاوَةِ ثُمْ قَرَا الْعَمَلِ أَهُلِ الشَّقَاوَةِ ثُمْ قَرَا السَّعَادَةِ وَيُبَسِّرُ لِعَمَلِ أَهُلِ الشَّقَاوَةِ ثُمْ قَرَا اللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ وَاللّهُ وَاللَّهُ وَاللَّالُ وَاللَّهُ وَاللّهُ وَاللَّهُ وَاللّهُ وَلَا اللّهُ وَاللّهُ وَاللّ

العامري من قبل، حيث رأى أن الانحتلاف بين الموحودات ليس من قبيل الميض الإلهي، بل هي من تلقاء القوابل(١٠).

ثم دكر أن الشر يطلق على معيين أحدهما ما هو عدم محص، كالمقر والحهل البسيط، وهذا انشر صبعه الإمكان الداني. وثانيهما ما يمنع الشيء عن الوصول إلى الخير الممكن في حقه من الوجود أو كمال الوجود، كالبرد والحر المفسدين للثمار، و لأحلاق اللميمة المامعة للفس على وصولها إلى كمالها العقلي، كالبحل و لإسراف والحهل المركب والسفاهة، وغير ذلك من الأشياء الوجودية، لكن يتعها أعدام

فإطلاق الشر عندهم على المعنى الأول حفيقة وعلى الثاني مجاره لأن الشر الحقيقي لا دات له، بل فو إما عدم دات، أو عدم كمال لدات، كالطلم فإنه وان كان شراً بالقياس إلى المظلوم، لكنه حير بالقياس إلى القوة العصبية التي كمالها بالابتمام، وكذا الإحراق كمال للنار، وشر لمن بتصرر به. والشر الذي هو بمعنى العدم، منه ما هو من لوازم الماهيات التي لا علة لها، ومنه ما لا يكون من هذا القبيل، بل قد يلحق الماهيات لا من داتها، فلا بدأله من علق، والكلام ليس في الأول الذي لا لمية له، بل الكلام في الثاني وهو عدم ما هو من الأمور انر ثدة عني مقتصى البوع، كالجهل بالفلسفة للإنسان مثلاً، فإن ذلك ليس شراً له لأجل كونه إنساناً، مل لأجل أنه فَقُدٌ لَمَا اقتصاء شحص مستعد له مشتاق إليه من حيث إنه وجد فيه هذا الاستحقاق والاشتياق الذي لا صلاح في أن يعم، وهذا الشر إمما يوجد في الأشياء على سبيل المدرة، فكل ما وجد فهو حير محض أو خيره أكثر من شره، وأما ما يكون شراً محصاً أو مستولى الشرية أو متساوي الطوفين فمما

انظر العصول في المعالم الإنهية، ٣٧٠

لا وجود له أصلاً، حتى يحتاح فيه إلى مشىء سوى الواجب تعالى الذي هو خير محض.

ثم كل ما كان حيراً محصاً أو كان حيره أكثر يصدر من الواجب بمقتصى أن من شأبه يفاصة الحير؛ لأن ترك الأول شر محص، وترك الشابي شر عالب، وعالم العناصر من القسم 'ثاني، فإن يبحانه للشرور على الوحه البادر، وهي مع ذلك إنما توجد تحت كرة انقمر، في بعض خواب الأرض التي هي حقيرة، بل لا شيء بالبسة إلى ما عند ربك سنجانه، وتكون لبعض الأشخاص في بعض الأوقات، ولبست أيضاً شروراً بالسنة إلى نظام الكل، فإذا تصورت ذرة الشر في أنحر أشعة شمس لحير لا يصرها، بل يريدها بهاء وجمالاً وصياء وكمالاً، كالمشاهة السوداء على الصورة الملبحة البيضاء، يريدها حساً وملاحة وإشراقاً وقيقاً المحقية المودة على الصورة الملبحة البيضاء، يريدها حساً وملاحة وإشراقاً وقيقاً المؤتمة المودة على المودة الملبحة البيضاء،

وقد تابع الألوسي العلاسعة في تقسيمهم للأشياء باعتبار الشر وعلمه، فدكر الأقسام الحمسة التي دكرها الرري والشراري، ورأى أن الموجود من هذه الأقسام في العالم ما كان حيراً محصاً، أو ما كان حيره غالباً على شره، والشر الذي في دلك الحير عبر مقصود بالذات، بل إلما قضاه الله تعالى لحكمة بالغة، وهو وسيله إلى حير أعضم وأعم نفعاً، والشر اليسير متى كان وسيلة إلى الحير الكثير كان ارتكانه مصلحة نقتصيها الحكمة، كشرب الدواء الكرية، فإنه يحسن ارتكانه في مقتصى الحكمة، ويعد خيراً لا شراً، فكن شر من هذا القيل، فتقدير الشر لم يُقضد بالدات، بل يالعرص، لما يستلزمه من من هذا القيل، فتقدير الشر لم يُقضد بالدات، بل يالعرص، لما يستلزمه من

 ⁽۱) انظر روح المعاني ح ۱ ۱ ۱ ۱ و کثر ما دکره منقول عن اس سينا و راجع الشفاء (الإلهيات) ۲ / ۱۵ اللهاء (اللهاء اللهاء (اللهاء اللهاء (اللهاء اللهاء اللهاء (اللهاء (اللهاء اللهاء (اللهاء (الهاء (اللهاء (اللهاء (الهاء (اللهاء (الهاء (اللهاء (الهاء (اله

الخير الأعظم والنفع الأثم، فيصدق عليه بهذا الاعتبار أنه حير، وبهذا قال حكماء الإسلام، ولا يعبأ بمن وجه سهام الطعن إليه(١)

ويلاحط أن هدا تعسف في التمسير، فلا صلة بين الكلام عن الطلال في هذه الآية الكريمة وبين كلام الألوسي عن المعير والشر.

وكذلك أفاض الطباطبائي في تعسيره بنيان رأي الفلاسمة في هذا الشأن، فذكر أنه نُقِل عن أفلاطون أن نشر عدم، وقد بن ذلك بالأمثلة، فإن

 ⁽¹⁾ Itále: Ibasic Ilmië; Y / 111.

 ⁽٢) هذا حرء من حديث طويل أحرجه الإمام مستم في صحيحه كتاب صلاة المسافرين وفصرها، ياب الدعاء في صلاة شين وقنامه ولم أدكر الحديث هنا كاملاً لطوله، فليراجع في مكانه المشار إليه

⁽٣) انظر: روح المعاني ٢ / ٣٩٩

في القتل بالسيف مثلاً شراً، وليس هو في قدرة الصارب على مباشرة الضرب، ولا في شجاعته، فإن ذلك كنه كمال له، وليس هو في حده السيف، فإن دلك من كماله وحسه، وليس هو في المعال رقبة المفتول عن الآلة القاطعة، فإن من كماله أن يكوب كدلك، فلا ينقى للشر إلا إزهاق روح المفتول وبطلان حياته، وهو عدمي، وعلى هذا سائر الأمثلة فالشر عدم (۱) وما ذكره الالوسي عن الفلاسفه بعينا عن الإعادة هن

ونتساءل هما عن معنى قول الفلاسفة إن الشو عدم، فكيف يكون الشو عدماً وبحن بحس ونرى عياباً وجود بعمى والمرض والعداب والموت وعير دلك؟ فلا يستطيع أحد إنكار وجودهم، ولا إنكار كوبها شراً.

وقد أجاب أحد الماحثين إعلى دلكره أجرأى أن العلاسعة لا يقصدون بعدمية الشر أن ما يعرف عند الماسي باسم الشر لا وجود له، حتى يقال إن هذا محالف للصرورة، فتحل لحسّه وبراه، ولا يفصدون بذلك أيضاً أنه لما كان الشو علمياً فلا وجود له عهده الأشياء هي من بوع العدميات والقراعات، ووجودها من بوع وحود لنغائص والمعدابات، فمن هذه الجهة هي شر قالعدم بعي وفراغ لا يحتل موقعاً حاصاً في مقابل الوجود، فعدما بتحدث عن العمى فلا يشعي انظن بأن العمى شيء حاص وواقع ملموس، بحيث يوجد في العين شيء يسمى عمى، وإنما العمى هو فقدان الرؤية وعدم البصر، وليس له أي واقع متميز(٢).

ونجد للطباطبائي كلامًا في الحسبة والمبيئة يُمهُم منه تأثره مما قاله

⁽١) انظر: الميران في تفسير القرآن ١٨٣ / ١٨٣

 ⁽٣) انظر مرتصى البطهري العدل الإنهي ١٥٧ ترجمة محمد عد المحم الحاقامي.
 الدار الإسلامة بيروت: ط٣/ ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م

الفلاسفة في مسألة الحير والشر، فالحسن موافقة الشيء وملاءمته للغرض المطلوب والعاية المقصودة منه، ولقمع هو خلاف ذلك، فالحسنات أو الخيرات منها ما يوافق آمال الإسمان، ويلائم سعادته في حياته الفردية أو الاجتماعية، من عافية أو صحة أو رخاء، والسيئات أو الشرور هي ما يعافي ذلك، كالبلايا والمحن، من فقر أو مرص أو دلة أو نحو ذلك. فالحسنة والسيئة تنصف بهما الأمور أو الأفعال من حهة إضافها إلى كمال نوع، أو سعادة فرد، أو عير ذلك، فالخش والقُنعُ وَشَفَان إضافها إلى كمال نوع، أو الهادم إذا حلا ساحة قوم كاما نعمتين حسنتين لأعدائهم، وهما نازلتان سيئنان عليهم أنفسهم، وكل بلاء عام في بطر الدين هو سرًاء إذا بول بالكفار الممسدين في الأرض أو العجار العثاق، وهم بعينه ضرًاء إذا بول بالكفار المؤسة الصالحة وأكل الطعام لحسن مياح بد كان من مال أكله المعلال المؤسة الصالحة وأكل الطعام لحسن مياح بد كان من مال أكله المعلال الأمر الوارد بالاقتصار على ما أحل الله تعالى

والمحسبات عباوس وحودية في الأمور والأفعال، والسيئات عباوين عدمية فيهما، والذي يذكره القرآن الكريم أن كل ما يقع عليه اسم الشيء ما خلا الله عن وحل مدهو معلوق لله تعالى كما قال. ﴿ اللهُ حَلَقُ حَكُلِ ثَنَيْوُ وَهُو عَلَى كُلِ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾ [الرمر ١٣] ثم قال تعالى ﴿ وَاللَّهِ مَا أَلْكُ مَنَ وَكُلُ فَيْ وَكِيلٌ ﴾ [الرمر ١٣] ثم قال تعالى ﴿ وَاللَّهِ مَا أَضَى كُلُ فَيْ وَكُولُ مَخْلُوق، مَلَكُمُ وَبُدُا مَلْقَ الإسكِن مِن طِينِ ﴾ [السحدة ١٧] فأشت المحسن لكل مخلوق، وهو حسن الازم للحلقه غير منفث عنها فأحراء النظام الكوني متلائمة موافقة، وحاشا رب العالمين أن يحلق ما تتنافي أجراؤه، وينظل بعضه بعضاً فيخل بالفرض المطلوب، فكل بعمة حسنة في الوجود منسوبة إليه تعالى، وكل نازلة سيئة إلا أن لها بسنتين: مسنة إلى الحالق مسيحانه وتعالى ما وصبة إلى الحالق مسيحانه وتعالى ما وصبة إلى الإنسان، وهذا هو الذي يغيده قوله تعالى ﴿ وَأَيْنَمَا تَكُونُوا يُدُرِكُمُ وصبة إلى الإنسان، وهذا هو الذي يغيده قوله تعالى ﴿ وَأَيْنَمَا تَكُونُوا يُدُرِكُمُ وصبة إلى الإنسان، وهذا هو الذي يغيده قوله تعالى ﴿ وَالْمَاكُونُ اللَّهُ الْمُونِ الْمَالِي الْمَالِي الْمُونِ اللَّهُ اللَّهُ الْمُونِ اللَّهُ اللّهُ اللّ

النوْثُ وَلَوْ كُنْمُ فِي بَرْمِجِ تُشَيِّدُوْ وَبِ نَصِيهُمْ حَسَنَةً يَنُولُوا هَذِهِ مِنْ عِبِهِ اللَّهِ وَإِن نَصِيهُمْ حَسَنَةً يَنُولُوا هَذِهِ مِنْ عِبِهِ اللَّهِ وَإِن نَصِيهُمْ حَسَنَةً يَنُولُوا هَذِهِ مِنْ عِبِهِ اللَّهِ وَلَا يَقَوْلُوا هَذُولَا الْفَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَعْقَهُونَ عَبِينًا فَي قَا أَصَابِكَ مِن حَسَنَةً فِي اللَّهِ وَلَا أَصَابِكُ مِن حَسِنةً فَهُو سَيْتَكُو فِينَ نَصَابِكُ مِن حَسَنة فَهُو سَيْتَةً وَلَوْمَ اللَّهُ وَالسَاء ١٧٩ والمعمى أن كل ما أصابِك من حسسة فمن الله تعالى، وكل ما أصابِك من سيئة فهو سيئة بالسبة إليك، حيث لا تلائم ما تقصده ونشنها، وإن كانت في نفسها حسة، فإنسا جرتها إليك عسك باحتيارها السيء، قالة أحلُّ من أن يسألُه بشر أو ضر.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمَنَبُكُم بِن تُصِسَةِ فِمَا كُمُبَتَ أَيْدِيكُمْ وَيُغَفُّوا عَن كَثِيرِ ﴾ [انشوري ٢٠]. فاسوارل السيئة كالحسات أمور حسة في خلقته، فلا يمقى لكونها سيئة إلا أمها لا تلاثم طاع بعض الأشياء التي تتصرر مهاء فيرجع الأمر بالآحرة إلى أن الله لم يجد قهذه الأشباء المبتلاة المتصررة بما تطلبه وتشتاق إليه بحسب طباعها، فإمساك الحود هذا هو الذي يعد بلية سيئة بالبسبة إلى هذه الأشياء المتصررة وإمساك الحرد عما أمسك عنه أو الزيادة والمقبصة في إقاصة رحمته، إنما يتبع أو يوافق مقدار ما يسعه ظرفه، وما بمكنه أن يستوفيه من ذلك، قال تعالى فيما ضربه من المثل: ﴿ أَمْرُكُ مِنَ ٱلنَّمَّاءِ مَّاهُ هَمَّاكُ أَوْدِيةٌ بِقَدْرِهُ فَآخَتُمُل ٱلسَّيْنُ رَمَدُ رَبِينَ وَبِمَا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي ٱلنَّارِ ٱلْجِعَّلَةِ جِلْيَةٍ أَوْ مَتَنِعِ رَبَدُ ۚ يَتَكُمُ كَذَلِكَ يَصَرِبُ آللَّهُ ۖ تَحَقَّ وَأَسْطِقَ فَأَمَا مُرْبَدُ فِيَدْهَبُ حُمَنَتُ وَأَمَّا مَا يَعْمُ ٱلدُّس فَيَكُذُكُ فِي ٱلْأَرْضِ كَدَلِكَ يَصْرِبُ اللَّهُ ٱلْأَمْدُدَ﴾ [الرعد ١٧] قالله تعالى يعطي على قلر ما يستحقه الشيء وعني ما يعلم من حاله. ومن المعلوم أن النعمة والنقمة والبلاء والرحاء بالنسبة إلى كل شيء ما بناسب حصوص حاله، كما ببينه قوله تعالى: ﴿ وَلِكُلِّ وِجَهَةً هُوَ مُولِيٌّ فَأَسْدِينُو الْعَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّه جَبِيعًا أَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّي شَيْءٍ نَدِيرٌ ﴾ [البغرة ١٤٨] فيولي الله ـ عز وحل ـ كل شيء وحهته الخاصة به وعايته التي تباسب حاله علله مسحانه وتعالى ـ الحسات بما أن

كل محسن معلوق له، والخدق و لحسن لا ينفكان، وله الحسات بما أمها حيرات، وبيده الخير كله لا يملكه غيره إلا بتمليكه، ولا ينسب إليه شيء من السيئات، فود السيئة من حيث إنها سيئة عير مخلوقة، وإنما السيئة فقدان الإنسان مثلاً رحمة من لدنه تعالى أمسك عها بما قدمته أيدي الناس (١)

فالأفعال لها حهتان، الأولى جهة ثموت ووجود، والثامية عهة الانتساب إلى الفاعل، وهذه الجهة الثانية هي التي تنصف بها الأفعال بأنها طاعة أو معصية أو حسة أو سيئة، فإن أسكاح والربا لا فرق بينهما من جهة الثيوت والتحقق، وإنسا الفرق انفارق هو أن السكاح موافق لأمر الله بعالى، والزنا فاقد للموافقة المدكورة، وكذا قتل النفس بالنفس، وقتل النفس بعير بفس، و صرب البتيم تأديباً وصربه ظلماً. فالمسائب إنما هي سيئات بسبية، بمعنى أن الإنسان المسمّ بعمة من بعم فلا كالأمن والسلامة والصحة والعبي يعد واجداً، فإذا فقدها لمرول نارلة وإصابة مصيبة كانت المازلة بالنسبة إليه سيئة، لأنها مقارنة لمقد ما وعدم ما، فكن بازلة فهي من الله وليست من هذه الجهة سيئة، وإنما هي سيئة بالنسبة إلى الإنسان وهو واجد، فكل سيئة فهي أمر هدمي غير منسوب من هذه الجهة إلى الله سنحانه ألبتة، وإن كانت من جهة أحرى منسوبة إليه تعالى بالإدن فيه وبحو ذلك(٢٠٠٠). وفي موضع آخر من تقسيره قسم الطاطناني الخير والشر على قسمين.

الأول. حير وشر تكوينيان، كالمعث ونرعه، والعرة والدلة، ويرى أن الخير التكويني أمر وجودي من بيتاء الله تعالى، وأن الشر التكويني إنما هو هدم إيتاء الخير، ولا ضير في اسسابه إلى الله ـ سحانه وتعالى ـ، فإنه هو

 ⁽١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٥ / ٩

⁽۲) انظر المصدر السابق، ۱ / ۱۰۳،

وحده المالك الحقيقي للحير، فإذا أعطى غيره شيئٌ من الحير فله الأمر وله الحمد، وإن لم يعط أو منع فلا حق لغيره عليه حتى يلزمه عليه، فيكون امتناعه من الإعطاء ظلماً، عنى أن إعصاءه ومنعه كليهما مقاربان للمصالح العامة الداخلة في صلاح النظام الدائر بين أحراء العالم

والثاني. حير وشر تشريعيان، وهما أقسام الطاعات والمعاصي الصادرة عن الإنسان من حيث انتسابها إلى احتياره، ولا تستند من هذه الجهة إلى عير الإنسان قطعاً، ولا تنسب إلى الله تعالى إلا من حيث توفيقه تعالى وعدم توفيقه لمصالح تقتصي دلث وبهذا يتبين أن الحير كله بيد الله، ونذلك ينظم أمر العالم في شتماله عنى كل وحدان وحرمان وحير وشر(١)

وبهذا العرص لرأي هؤلام المعسرين في مسألة الشرور في العالم تجلا أمهم مسأثرون برأي الفلاسهة في كشر مما فإلوه، حتى إن اس تبعية مع مساهصته للفلاسفة بجد أنه قد تكلم في هذه المسألة بحو كلامهم، فذكر أن الشر إما أن يكون موجوداً أو معذوماً، والمعدوم إما أن يكون عدم دات، أو عدم صفة من صفات الكمال، مثل عدم الحياة أو العلم أو السمع أو النصر إلح، وليس لهذه الشرور فاعن؛ لأنها هذم ليس بشيء أصلاً، فهي من لوازم النفس، أصيفت إليها من باب إصافته عدم المعلول إلى عدم عدته وعدم المعلول إلى عدم عدته وعدم مقتصيه، وقد تكون من باب إصافته إلى وجود منافيه من وجه اخو

ونكتة الأمر أن هذه الشرور سست موحودة حتى يكون الله خالقها، فإن الله حالق كل شيء، والمعدومات تسب تارة إلى عدم فاعلها، وتارة إلى وجود مانعها، قلا تسب إليه هذه الشرور العدمية على الوجهين، أما الأول فلأنه الحق المبين قلا يقال عدمت بعدم فاعلها ومقتصيها، وأما الثاني وهو

⁽١) انظر: المبران مي تفسير القرآن: ٣/ ١٥٥

وجود المانع فلأن المانع إنما يحتاج بيه إدا وحد المقتصى، ولو شاء فعلها لمنا منعه مانع، ولكن الله قد يحدق هد سبباً ومقتصباً ومانعاً، فإن جعل السبب تاماً لم يصعه شيء وإن لم يحمد تاماً صعه المانع، لضعف السبب وعدم إعادة الله له، فلا يعدم أمر إلا لأنه لم يشأه كما لا يوحد أمر إلا لأنه يشاؤه، وإنما تصاف هذه الشرور العدمية إلى العبد لعدم السبب منه تارق، ولوجود المانع منه أحرى، أما عدم السبب فظاهر، فإنه ليس منه قوة ولا حول، ولو كان منه شيء لكان سبباً، فأضيف إليه لعدم السبب، ولأنه قد صدرت منه أفعال كان منباً لها بإعانة لله له، وأن وجود المانع المضاد له المدوي، فلأن نفسه قد نصعف وتعجر أن تجمع بين أفعال منكنة في نفسها متافية في حقه، فإذا اشتعل بسمع شيء أو بصوه أو الكلام في شيء أو النظر فيه أو إدادته، أو اشتعلت جوارحه لجمعل كثير، المتعلت عن عمل أخر، فصاد قيامه بإحدى الصفات والأفعال مهانها لموحدة أو أفعال أحرى.

وأما إن كان الشر موجوداً كالألم، فيسغي أن يعرف أن الشر الموجود للس شراً محصاً، وإنما هو شر في حق من تألم به، وقد تكون مصائب قوم عند قوم قوائد، فإنه إذا أصاب العبد شر شرَّ قلب عدوه، فهو خير لهذا وشر لهذا، فليس في محلوقات الله ما هو شر معلقاً عاماً. فالشر المحلوق الموجود شر مقيد خاص، وفيه وحه آخر هو به خدر وحسن وهو أغلب وجهيه، فالله _ عز وجل _ لم يختق شيئُ ما إلا لحكمة، فتلك الحكمة وجه حسنه وخيره، ولا يكون في المخلوقات شر محض لا حير فيه ولا قائلة قيه بوجه من الوجوه، وبهدا يظهر معنى قوه ﷺ (والشر ليس إليك)(١)

وقد أطال عبد الكريم الحطيب في إيصاح هذه المسألة، وقد مرج في

⁽١) الظر دقائل التمسير. ١ / ١٩٤ والحديث سبق تحريجه صفحة ٤١١

كلامه بين الحديث عن الحير والشر والحسن والقمع، وخلاصة رأيه أن القرآن الكريم وكذا السمة المبوية لا يحفلان بالتعريفات الجامعة المامعة والجدل العلمي، وإنما يهتمان بالجاب العملي في تقويم لسلوك وتهديب الفوس، وإقامة مجتمعات إنسانية، يسودها الحير والعدل والإحسان

حلاصة وشبجة

وبعد هذا العرص لمسألة دحود الشر في القصاء الإلهي يتبين لنا أن الفلاسفة جعلوا مصدر الحير هو المبدأ الأود الفياض، فكل ما يفيض عنه فهو حير، وإدما يأتي الشر من قال قصور في تقبل بعض الموجودات لذلك الفيض، وذلك القصور يرجع إلى ماهيات الموجودات بعسه، فالشر ـ إدن ـ من لوارم الماهيات " ومن المعلوم عند الفلاسفة أن الماهيات غير

⁽١) انظر: التمسير القرآني للقرآن ٩ / ٨٧٤ ٨٩٦.

مجعولة، أي. أن تعلق إرادة و جب الوجود إنما يكون في إعطاء الوجود، وليس في نحقيق العاهيات وتكويمها، وكدلك ما يلرم عمها(١).

هكدا فشر الهلاسفة مسألة الشرور في العالم، وقد وافقهم على دلك معص المفسّرين، فذكروا تقسيمهم للأشبء بحسب دخول الشر عليها، وأن الشر مطلوب بالعرض وليس بالدات، وأنه كثير وليس أكثري، وأن وجود الشر لا يكون إلا في العالم السعني، أو عالم ما تحت فلك القمر، فهذه أهم العاصر التي وافق فيها بعض المفسّرين لعلاسعة في كلامهم عن مسألة الشر في العالم.

منع عده، فلا ينهمي أن يتوهم الأعدار رضعف بعقول أن هذا التعليل يرجع إلى أفعاله تعالى الرسالة العرشية ١٦ رهك صر أفلاطون أن الله تعالى لا يمكن أن يكون علة كل الأشياء كما هو لشائع، بل هو عدة نقلبل من أحوال الناس؛ لأن شرورن تعرق حيراته عدداً، فلا تستد الحرات إلى عيره، فعله تشرور في فيره، لا فيه. انظر الجمهورية ٢٩، و لذكتور أحمد فق د الأهوامي، أفلاطون ١٨٠ (١) انظر الشيرارى: الأمهار الأربحة. ١/ ٣٤٢) ٢ / ٢٨٩

فهذه المضار الواقعة على الإسب لو كانت يسب إنسان آخر لقلنا إنها ظلم وجور، ولكن هي من الله تعالى تربية و،متحان وبلاء، ليمير الخبيث من الطلب، وليعلم الصادقين المحلصين وينمانهم من عيرهم، ونلاحظ أن تلك المصار أحياناً يكون وقعها على المؤسس أشد، فهي تربية واختبار، كما قال تعالى: ﴿ إِن يَسَنَكُمُ فَرَحٌ فَقَدٌ مُثَنَ الْقَوْمُ فَدَحٌ مِشْلَةً وَتَلَكَ الْإَيْمَامُ لَدَاوِلُهَا تعالى: ﴿ إِن يَسَنَكُمُ فَرَحٌ فَقَدٌ مُثَن الْقَوْمُ فَدَحٌ مِشْلَةً وَتَلَكَ الْإَيْمَامُ لَدَاوِلُها وَيَنْ النّاسِ وَلِيقَلَمُ اللّهُ اللّهِ اللّه المُؤمِن الله تعالى الله عنوان الله تعالى الله عنوان الله تعالى المؤمن أَمْدَالُهُ وَلَا عَموان الله تعالى المؤمن أَمْدَالُهُ وَلَا عَموان الله تعالى المؤمن أَمْدَالُهُ وَلَا عَموان الله تعالى الله تعالى الله المؤمن المؤمن الله تعالى الله الله المؤمن المؤمن المؤمن المؤمن الله المؤمن الله المؤمن ا

وقد نسب القرآن الكريم وجود الصر أو الشر إلى الماري - سمحامه وتعالى كقوله تعالى في ترتبيل الله الشخفين بن الأغراب شفاتنا انول وأفاونا فاستقير الله في فولون بالبيليه في فولوه في فولوه المنطقير الله في أولون بالبيليه في فولوه في فيلوسجيل الله في الله في أولونه الله في أولون بكم مثراً أو أراد يكم مثراً في أن ألله بط فيلوسجيل الله في أورانه مثر المنطق المنطقة المنطق المنطقة المنطق

قعلى الإنسان أن يصر على ما يسرل مه من مصائب وشدائد، وإنه ممتحن ومبتلى، ولا يعرف وحه الخير لحقيقي فيما يسرل به، فليس كل ما نحبه يكون لما خيراً، وليس كل ما نكره يكون لما شراً، كما قال تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْتِكُمُ ٱلْفِتَالُ وَهُوَ كُنُ أُنَّمَ وَعَلَى أَل تَكُمُ وَعَلَى اللهِ اللهُ اللهُو

وَعَسَنَ أَن تُحِبُّوا هَيْهَا وَهُوَ خَرُّ لَكُمُّ وَاللَّهُ يَسْلَمُ وَأَشْدَ لَا تَسْلَمُونَ ۖ ﴿ ﴿ ``

إذن فالشر الحارجي بإذن لله تعالى، ولكن من باب الأدب لا يُنسَب ذلك إلى الله تعالى، ومن الآيات الصريحة في دلالتها على محالفة ما قاله الفلاسفة في أن الشر عدم غير مقصود بالذات، قوله تعالى: ﴿ اَلَّهِ حَلَىٰ اَلْمَوْتُ وَالْمَالِةُ وَهُو الْمَرْرُ الْمَنْوُرُ وَلا الملك ١٤. فالموت من الأمثلة التي يضربها الفلاسفة على عدمية الشر، وهذه الآية صريحة في أن الموت محدوق، وأن الله تعالى هو الحالق له. فالموت كما ذكر الرازي في تفسيره صعدوق، وأن الله تعالى هو الحالق له. فالموت كما ذكر الرازي في تفسيره صعة وجودية مصادة للحياة، وليس بعدم؛ لأن العدم لا يكون محلوقاً (٢٠).

وإذا كان الإنسان ممتحماً في هذه العياة الدنياء فإنه لا يُخرم من الملاح والدواء، فإن الدي قدّر البلاء قدّر مع عدا البلاء، والعلاج باحتصار هو التسليم بقضاء الله تبال وفيره، وأن يعلم أنه ممتحر، قليصبر،

⁽۱) سورة اللوة. الآية ١٩٦٦ ومن حكم الله تعالى في لانتلاه ١٠ معرفة هو الربوسة وقهرها ٢ رمعوفة دل العبودية وكسره، يقول تعالى: ﴿ الَّذِينَ إِنَّا أَسَيَتُهُم شَهِيبَةٌ قَالَوْا إِنَّا يَهُ وَلِنّا إِلَيْهِ وَجُونَ ﴾ [سورة العبودية وكسره، يقول تعالى: ﴿ الْإِنَانَ وَعَلَى السّرة المعتموت الآية عروحل . ﴿ وَلِنَا الله تعالى، يقول - هز وجل - ﴿ وَلِنَا الله تعالى، يقول - هز وجل - ﴿ وَلِنَا الله الله تعالى، يقول - هز وجل - ﴿ وَلِنَا الله الله تعالى، يقول - هز وجل - ﴿ وَلِنَا الله الله الله الله الله الله وينال الإنسان بلك الأمر الأحر الكبير، يقول - عر وحل ﴿ إِنَّا تُوفَى الشّيرُونَ أَمْرُمُ وَلَيْر وَحِيال الإنسان بلك الأمر الآية ١٤١٦ - تمحيصه بعلمون والعطايا، يقول - عر وجل الميني [الله وينال الإنسان بلك الأمر الآية ١٤١٦ - تمحيصه بعلمون والعطايا، يقول - عر وجل اللهوري الآية ١٤١٦ - وللمريد من المعاصب العلم العوابي عبد السلام، المعتن والمحل والمحل والرايا (أو فوائد البنوي والمحمن) ١٩ ـ ١٧ . تحقيق إياد خالل الطباع دار الفكر لمعاصر بيروت ط ١/ ١٤١٧ هـ ١٩٩٦، تحقيق إياد خالل الطباع دار الفكر لمعاصر بيروت ط ١/ ١٤١٧ هـ ١٩٩٦ م ١٩٩٥ الطباع دار الفكر لمعاصر بيروت ط ١/ ١٤١٧ هـ ١٩٩٥ م

فَإِنَّ صِدِّقَ إِيمَانِهِ يَظْهُرُ نَقَدَرُ صَبَرَهُ عَنِي النَّلَاءِ وَلَيْتَمِسَكُ بُوحِي الله تَعَالَى النَّ عِدْلُونَ مِنْ النَّالِ وَلَيْتَمِسَكُ بُوحِي الله تَعَالَى النَّدِي مَوْلُ بِالشَّفَاءُ كَمَا قَالَ مَستحانِهِ وَتَعَالَى مَنْ فَيْكُمُ النَّاسُ قَدْ جَاءَتُكُمُ النَّاسُ قَدْ جَاءَتُكُمُ مَوْجَالًا فِي النَّسُورِ وَهُنَكَ وَرَجَمَةٌ لِلْمُؤْمِدِينَ اللَّهُ النِوسِ ١٥٧.

وبهدا الحديث عن مسأنة الشر في العالم نصل إلى حتام الباب الثاني، الذي محثنا فيه معنى الخُلق ومعنى العالم، وكيفية بده خُلقه، وأدلة حدوثه وبطلال قدمه، وكدلك بحث في هذا الباب بعض العوالم كعالم الملائكة وعالم الأفلاك والكواكب، وقد ثبت لنا من خلال ذلك تأثر بعض المفسّرين مما ذكره المعلاسمة عن هذه المسائل، وحاصة فيما يتعلق بالأفلاك والكواكب، وقد رابنا كيف أبطل العلم التحريبي كثيراً مما قالوه وبعد هذا الحديث عن العالم بنتقل للحديث عن العالم التالي،





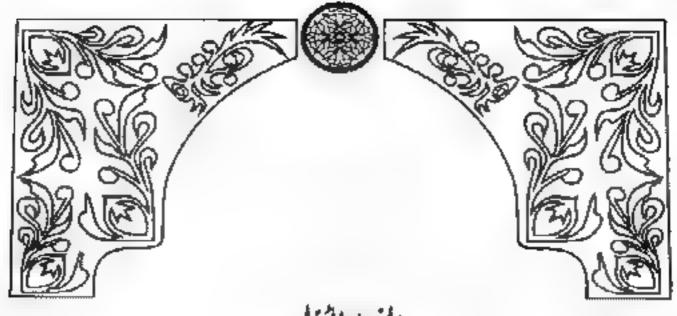


لقد ثبت لما في البابين السابقين وبالدلائل العقلية أن لهذا الكون إلهاً خالقاً، له الخُلُق والأمر، وثبت أن هذا العالَم مُحْدَث وليس بقديم، وأن له مهاية وأحل، وسيعاد بعد نهايته إلى حمق جديد كما أحبر الله تعالى بقوله: ﴿ يَوْمُ سُدَّلُ ٱلأَرْضُ عَيْرُ ٱلأَرْضِ وَالنَّمَوْتُ وَمَرَدُوا يِنُو ٱلْوَحِدِ ٱلْفَهَّادِ ﴾ [إسراهسم ١٤٨]. ومقوله: ﴿ بَوْمَ مُلُوى ٱلنَّتَكَأَةَ كَلَمَ ٱلبِّنجِلَ لِلْمَكُنُّ كُنَّا بَدَأْنَا أَوْلَى خَمَانِي نُصِيدُمُ وَعَدًا عَلَيْنَا ۚ إِنَّا كُنَّا فَنعِلي ﴾ [الأسهام ١٠٤]. تُهَكُّدلك الإنسان، على بدايته والهايته لا يحتلفان على بداية وتهاية الكون الدي بعيش فيه، والآباب الكريمة التي تتحدث عن حقيقة الإنسان ملَّد نشأته إلى ما بعد موته كثيرة لا يتسع المجال للكرها، وإنما سأشير إلى بعضها في المباحث القادمة إن شاء الله بعالى ومن أهم ما يميز الإنسان عن عيره من الكائبات، هي نفسه العاقلة المميِّزة، والبحث عن حقيقة هذه النفس لم تقتصر على العلامعة وحدهم، مل عطر كثير من المسلمين في النفس نظراً عنمياً وعملياً، وتدولوا دراستها بتقصيل أوسع وعناية أكبر، ذلك أن القرآد الكريم كثيراً ما كان يتحدث عن الإنسان وبشأته ومعاده، وماذا عليه أن يفعل بين الحياة الأولى والأخرة، فحياته في الوجود ليست عبثاً، ولن يُترك بعدها سدى، فهمك بعث ومحاسبة وخلود، إما في البعيم، وإما في الشقاء. ولهذا كله بحد أن المسلمين عامة اعتنوا بالنفس بحثاً نظرياً، وتهديباً عملياً. ومناحث لنعس عامة مجالها واسع، ومهمة البحث الأساس من هذا كله بيان الجانب العقلي القلسفي وعند المفسرين فقعل

فهدا ما سيبحث في هدا الناب، ودلث من خلال أربعة فصول. يتناول الفصل الأول النعريف بالمعس الإنسانية ونشأتها ومعادها، ويتناول العصل الثاني المعرفة والأحلاق الإنسانية رائسعادة، ويتناول الفصل الثالث أفعال الإنسان وصلتها بمدحث القصاء و مقدر، ويتناول الفصل الرابع التعريف بالمبوة ودلائل ثبوتها.



16



ولفعه ولأفرق النفس الإنسانية

المنحث الأولى / تعريف التقس وحقيقتها

أحدت دراسة النفس الإنسانية مساحة واسعة في الفكر اليوناني وكذا الإسلامي، فما هي حقيقتها؟ هل هي حوهر أم عرض؟ وهل هي جسم أو عدر جسم، وإذا كانت جسماً فهل هي داخل البدن أم خارحه؟ وهل هي واحدة أم كثيرة؟ إلى غير ذلك من التساؤلات المسعية

فالنَّفْسُ في كلام العرب تحري على معاني كثيرة امنها الروح، تقول: عرجت نفس فلال أي روحه، ومنها جملة الشيء وحقيقته، تقول، قتل فلال نفسه وأهلك نفسه أي. أوقع الإهلاك بداته كلها وحقيقته، وتقال على: اللم، والجسد، وما يكول به التميير، و لعرب قد تحمل النفس التي يكون بها التمييز نفسيا؛ وذلك أن النفس قد تأمره بالشيء وتبهى عنه، فجعلوا التي تأمره نفساً، وجعلوا التي تنهاه كأنها نفس أحرى (1)

 ⁽۱) الظر ابن منظور السان العرب: مائة نفس، والمبرورآبادي، القاموس لمحيط:
 مائة نفس،

هذا عن تعريف النفس لعة، رأما ص تعريفها اصطلاحاً فقد اختلف الفلاسفة في حدّها احتلافاً بيّاً، فكثرت أقو لهم في تعريفها، فمن هذه الآراء أن النفس بوع من البار والحرارة، وأبها انهواء، والمندأ، والعدد، والماء، والدم، وخلاصة مدهب هؤلاء أنهم حدّوا النّفس كما يرى أرسطو بصفات ثلاث. الحركة، والإحساس، واللاحسمية أن ومن الآراء في النفس أيضاً أنها ضرب من الائتلاف والاثنلاف تركيب بين الأشياء الممتزحة تعد من العالم الحارجي إلى الكاتبات عند تنفسها وتحملها أجنحة الرياح، ومنها أن النفس جسم لطيف (1)

وقد النفد أرسطو هد الاراء كلها، ثم وصع تعريفه الاصطلاحي فقال الإن النفس كمال أول لحسم طبيعي اليالات فأدحل كلمة «كمال لأن وجود النمس شرف وكمال للمدن، وأدحل كلمة «أول احتى ينطبق هذا التعريف على حميع أنواع المعوس لناتية والحيوانة والإسانة (ألله والإسانة) والمراد نكلمة «ألله أنه حسم ذو حياة بالقوة (أله).

وتابع معظم فلاسمة الإسلام في تعريقهم للنفس أرسطو(٢)، بيد أنهم

 ⁽١) انظر كتاب النفس ١٥٠٩ ترجمة بدكتور أحمد فؤاد الأهواني مطبعة غيسى البايي الخلبي بالفاهرة: ط1/ ١٩٤٩م

⁽T) انظر: المصدر السابق: ۲۸.۲٤

 ⁽٣) كتاب النفس ٤٣ .

 ⁽٤) انظر الدكتور محمود قاسم، في سفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ٦٨.
 مكتبة الأنجلو المصرية: ط٢/ ١٩٥٤م

 ⁽۵) الظر: ابن سيا: رسالة في النفس ويقائها ومعادها ٥٦.

⁽٦) انظر الكتدي رسائل الكدي العلمعية (رساله في حدود الأشياء ورسومها) ١/ ١٦٥، ويحوان الصفا وحلان الوفاء 'رسائل (حوان الصفا وحلان الوفاء ، ٢/ ٣٢٠) وابن سيئا . رسالة في النفس وبقائها ومعادها ، ٥٦ ، واس باجه ' كتاب النفس - ٦٨ ، واس رشد: تلحيص كناب النفس - ٦٢

لم يتابعوه في فهم هذا التعريف، وما يتعلق بطبعة النفس وحقيقتها، حيث مالوا كثيراً نحو أفلاطون الدي رأى أن النفس جوهر روحاني قائم بذاته، فاض على هذا الحسم وأحياه، واتخده الله ليسبكمل حوهره ويصير عارفاً بربه، فينال سعادة لا نهاية لها(١)

وذكر اس سينا أن هذا هو مذهب لحكماء الإلهيين والعلماء الربابيين، واستدل على ذلك بقوله _ عر وجل _ ﴿ وَهَا سَوْتُهُمُ وَمَعَتُ هِهِ مِن رُّوجِي فَقَمُوا لَمُ سَرِجِدِينَ ﴾ [المعمر، ٢٩] فقال، «فالتسوية هو حعل البدن بالمراج الإنسي مستعداً لأن تتعلق به النفس الناطقة، وقوله ﴿ بِن رُوجِي ﴾ إصافة لها إلى نفسه لكونها جوهراً روحانياً عير جسم ولا حسماني (٢٠٠).

وقد أشار معص الماحثين إلى أنه بمكن إجمال الأقوال في حقيقة النعس في أربعة اتجاهات كبرى أولها أن النفس هي هذا الندن لا غير، وثانيها. أنها جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد، وثالثها. أنها حوهر روحي، ورابعها أنها وسط بن سروحية والمادية (T)

⁽۱) انظر، أفلاطون محاورات أفلاطون (فيدون أو حدود الروح) 104، وانظر الذكور محمود قاسم في النفس والفقل ۱۷، ومحمد صالح الرركان فحر اللين الرازي وأراؤه الكلامية والفلسفية ۱۵، والدكتور حس الشافعي، الأمدي وآراؤه الكلامية، 42%.

⁽٢) رسالة في معرفة النفس الباطقة وأحوالها: ١٨٥

٣) انظر محمد صالح الزركان. بحر الدين قراري وآراؤه الكلامية والملسفية ٤٦٦، والدكتور محمد حسيني أبو سحنة النمس وحنوده عند فخر الدين الراري (فراسة تحليلية نقدية مقارنة) ١٠٥٠. شركه الصما بالماهرة ط١/ ١٩٨٩م، والدكتور مقداد يالجن الاتحاد الأحلاقي في الإسلام (در سة مقارنة) ١٦٤٠ مكتبة الحانجي بالقاهرة ط١/ ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٣م و بدكتورة منى أبو ريد: الإنسان في الملسمة الإسلامية (دراسة مقارئة في فكر العامري) ٢٨. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوريع بيبروت، ط١/ ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م

وما يهمنا هنا هو إبرار رأي المقشّرين في النفس الإنسانية، ومدى تأثرهم بآراء الفلاسفة، ودلك من حلال تفسيراتهم للآيات الكريمة التي تحدثت عن النفس.

وحديث المعسرين عن النعس أو الروح حاء عي مواطن متمرقة في التفسير، وذلك تبعاً لتفسير كل آية في موضعها، وسأحمع هنا هذه الاراء مبيئاً من خلالها أثر الفلسفة في تفسير تبث الآيات، ولكن قبل دلك أشير إلى تعريف النفس عندهم، فقد دكروا المعاني النعوية التي سنق دكرها، فقالوا: النفس ذات الشيء وحقيقته، ثم قبل نبروح نفس، وللدم، وللماء (۱) وذهب أكثرهم إلى أن النفس والروح كلمان مترادفان (۱)، مستدلين على ذلك بقوله أكثرهم إلى أن النفس والروح كلمان مترادفان (۱)، مستدلين على ذلك بقوله فيكتبك ألّي قمن عَلَيْهَا المَوْتَ وَالْرِقِ كَلْمَانُ خِنْ مَوْتِهَا وَالِّي لَمْ تَنْتُ في منابها للهُ اللهُ الله قمن عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَالْرِقِ مَنْ اللهِ اللهُ الله المحديث واللهة أن المس والروح مترادون (۱)

وفشر الراري الروح بالممس وقال وإلمها الإشارة بقوله تعالى وَهُودًا سَوَيْتُكُمُ وَلِمَتُ يِهِ مِن رُّوجِي فَفَكُرُ لَمُ سَجِدِلَ﴾ [الحجر ٢٦] ولما أضاف الروح إلى نفسه دل على أنه جوهر شريف عنوي قدسي(3) وفي موضع آجر أطلق

 ⁽۱) انظر الرمحشري الكشاف ۱/ ۱۷، والبيضاوي أنوار التنزيل وأسرار التأويل
 ۱/ ۱۹۵، والشيراري، تعسير انفرأل انكريم ۲/ ۲۹۳، والألوسي، روح المعاني، ۱/ ۱۹۰، وابن عاشور: التحرير والتنوير: ۱۵/ ۹۱.

 ⁽۲) انظر البيضاوي أبوار الشريل وأمر ر التأويل. ١ / ١٦٥، وابن كشر: تمسير القران العطيم ٣ / ١٦، والقرطمي الجامع الحكام القرآن ١ / ٣٦٨، والشرطمي الجامع الحكام القرآن ١ / ٣٦٨، والشوكاني تتح القدير: ١ / ٧٧

⁽Y) Type (Torque: V / 212)

⁽٤) انظر: مفاتيح الغيب ٢٦ / ٢٢٨

لفظ الإنسان على النفس، حيث قال: • والإنسان يجب أن يكون مغايراً لجملة هذا البدن ولكل واحد من أعصائه وأسعصه الله فأصلق لفظ الإنسان وأراد بلك النفس. ثم دكروا أن الروح في الفرآن الكريم حاءت على عدة أوجه: منها:

أولاً. الوحي (القرآن الكريم) لعوله تعالى ﴿ وَكَدَالِكَ أَوْحَنَا ۚ إِلَيْكَ رُوحًا مَنَ الْمَرِيَا ﴾ [الشورى: ٤٥٣].

ثانياً: جمريل ـ عليه المبلام ـ لقوله تعالى ﴿ رَزَّلَ بِهِ ٱلرُّحُ ٱلْأَمِنَّ ﴾ [الشعراء ١٩٢]

ثَالِناً المسيح ابن مريم - عليه السلام -، لقوله تعالى. ﴿إِنَّمَا الْسَيِيحُ عِيسَى اللهُ مَرْيَمٌ وَرُدِحٌ يُسَدُّ [الساه: ١٧١]-

رابعاً. الموة والشات والسرة التي يؤيد بها من شاء من عباده المؤمنين لقوله تعالى: ﴿وَاَلِنَدُهُم بِرُوجِ مُنْـةُ﴾ بالمحالة ٢٢]

خامساً: الروح التي سأل عنه ليهود فأجيبوا بأنها من أمر الله، قال تعالى: ﴿وَيَشْتَلُونَكَ عَرِ ٱلرَّوجُ قُلِ ٱلرَّوجُ مِنَ أَسْرِ رَقِي وَمَا أُوبِيسُه مِنَ ٱلْهِلَدِ إِلَّا فَلِيهُالاً﴾ [الإسراء ٨٥].

⁽١) المصدر النبايق: ٢١ / ٤١

ولا حال في المتحير؟ وثابيها: أن يقال هل الروح قديمة أو حدثة؟ وثالثها، أن يقال: هن الأرواح تنقى بعد موت الأجساد أو تفتى؟ ورابعها. أن يقال: هن الأرواح تنقى بعد موت الأجساد أو تفتى؟ ورابعها. أن يقال ما حقيقة سعادة الأرواح وشفوتها(١)؟ فهذه الأسئلة هي اليي شغلت الفلاسفة، فبحثوها وحاولوا الإجابة عليها

وقد رأى اس سيما أن لمراد بالروح في هذه الآية الكريمة المفس المطقية، ورأى أن هذه الآيه كاتت سبيها لأكثر الماس لمعرفة الأسرار المخزونة في عالم التقس(٢).

ورأى الراري أن المسائل المتعنقة بالروح كثيرة، كما سق الإشارة إلى بعضها، وقوله عور وجل -: ﴿وَرَسْنَاتُونَكُ عَي الرَّرَجُ ﴾ ليس فيه ما يدل على أنهم عن هذه المسائل سألوا أو عن عيرها، والجواب في قوله تعالى، ﴿وَلَى الرَّوحُ مِنَ أَشَرِ رَبِيّ ﴾ لا مليق إلا بمسألتس من المسائل التي ذُكرَتُ الأولى. السؤال عن ماهية الروح، والثانية السؤال عن قدمها وحدوثها وحاصل الجواب على السؤال الأول أن الروح جوهر بسيط محرد مُحدَث نامر الله تعالى وتكويه، وتأثيره إفادة لحية لمحسد، ولا يلزم من عدم العلم بحقيقته المحصوصة نفيه، قإن أكثر حقائق الأشياء ماهياتها مجهولة، ولم ينزم من كونها مجهولة نفيه، قإن أكثر حقائق الأشياء ماهياتها مجهولة، ولم ينزم من كونها مجهولة نفيها، وهذا هو المراد من قوله تعالى المؤوماً أُوتِيتُم بِنَ أَلِيلِهِ إِلّا

ثم تحدث ـ وتبعه في ذلك وبعص المقشرين(٤) ـ عن مداهب الناس في

انظر: مهاتیج العیب: ۲۱ / ۲۸.

⁽٢) - الطوء رسالة في معرفة النفس النطقة وأحوالها: ١٨٢.

⁽٣) انظر: مماتيح العيب ٢١ / ٣٨

 ⁽٤) انظر البيسابوري عوائب نقرآب ورعائب المرقاد: ٧ / ٣٣٣، والألوسي روح المعانى: ٨ / ١٤٧

حقيقة الإنسان - أي . المص الإنسانية - وحاول أن يحصر آراءهم في ضبط معقول ، فرأى أن العلم الصروري حاصل بأل في الإنسال شيئاً يشير إليه يقوله: قآنا ههذه الأنا إما أل تكول حسماً ، أو عرضاً ، أو مجموع الجسم والعرض ، وإل كانت جسماً إما أن تكون داخل البدن أو عارجه ، أو هي البدن عيه .

وبعد هذا الحصر المجمل بدأ يعطل القول قيها، قرأى أن جمهور المتكلمين يرون أن الإسان هو محموع هذه البية المحسوسة (١)، وقد أنطل هذا القول من علة وجوه:

أولاً: أن العلم المدهي حاصل بأن أجراء الجسم متبدلة ريادة أو بقصاب والعلم المعروري حاصل بأن المتندلين المتعر معاير للثانت الباقي وهو الأثان، فنبح أن الإنسان ليس عبارة على مجموع هذا الجسم

ثانياً أوا اشتغل فكر الإنسان بأمر محصوص، فإنه سيعفل عن جميع أجراء بديه، وهو في تلك الحالة فير غافل عن نقمه المعينة «الأنا»، فإذا كان الأمر كذلك فالإنسان بجب أن يكون معاير لجملة هذا البدن.

ثالثاً أن كل واحد منا يصيف إلى نفسه من الأعضاء فيقول. رأسي وعيني ويدي، ومعلوم أن المصاف غير المضاف إليه، فوجب أن يكون الشيء الذي هو الإنسان معايراً لجملة لبدن(٢٠).

⁽۱) واحم: أبو الحسن الأشعري عقالات لإسلامين ۱ / ۲۲۹. تحقيق محمد محين النين عبد الحميد: المكتبة العصرية ببيروت ۱۶۱۱هـ/۱۹۹۰م، وأبن حرم القصل في الملل والأهواء و سحل ۵ / ٤٧ تحقق الدكتور محمد إبراهيم مصر والدكتور عبد الرحمن عميرة دار الجبل ببيروت. د/ط ۱۶۰۵هـ/ ۱۹۸۵م، فقد ذكرا آراء معظم المتكلمين في هذه المسأنة.

⁽٢) - انظر: معانيح العيب، ٢١ / ٤١، و ٤ / ١٦٣

فهذه بعض الأدلة الفلسعية التي برهن بها الراري عبى مغايرة النفس للمدن، ويمقاربتها بالأدلة التي ساقها كن من العارابي (1)، وابن سيا(1)، نجد بينها توافقاً إلى حد كبير، وهذا يدل عبى تأثر الراري بما قالوه (1) ممثلاً ذكر ابن سين أن المراد بالنفس ما يشير بيه كل أحد بقوله: «أبا»، وقد احتلف أهل العلم في أن المشار إليه بهذا النقط، هن هذا البدل المشاهد المحسوس أو غيره، فأكثر المشكلمين على أن الإنسان هو هذا البدن، وهذا ظن فاسد (3). وهذا ما قاله الوازي في بداية عرصه لأراء انباس في النفس.

 ⁽١) انظر "رسائل العارابي (رسالة في إثبات المعاراتات) ٧.

 ⁽٢) انظر السجاة ٢/ ٢٩٢، ولهناية ٢١٧ ورسانة هي معرفة المعس الساطعة وأحوالها ٩٠٠

 ⁽٣) انظر محمد صالح انزركان فحر الدين نراري وآراؤه بكلامية و لفلسفية ٤٧١

⁽٤) - انظرا رسالة في معرفة النفس الباطقه وأحوالها: ١٨٤

أخرجه الإمام الترمدي في سننه: كتاب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله
 أخرجه أل أبُو عِيشى خَدًا خَدتُ عربتُ لا نَعْرَفُهُ إِلا منْ هذًا الْوَجْهِ.

⁽٦) معاتيح الغب: ٢١ / ٤٢

في عرص المسألة على الدليل النقبي، ولو فعل العكس لكان أليق وأحسن

ثم أحد يس مذهب القاتلين بأن الإنسان جسم موجود داخل البداء فلكر عنهم أن الأجسام الموجودة في هذا العالم السفلي إما أن تكون أحد العناصر الأربعة أو ما يتولد منها، ويمتنع أن يحصل في الدن الإنساني جسم عنصري حالص؛ بل لا بد وأن يكون الحاصل جسماً متولداً من امتزاجات هذه الأربعة، قالجسم الذي تعب عليه الأرصية فهو الأعصاء الصلة الكثيفة كالعظم والعصب، ولم يقل أحد من العقلاء الذين قالوا الإنسان شيء مغاير لهذا الحدد بأنه عارة عن عضو معين من هذه الأهضاء، وأن الحسم الذي تغلب عليه المائية فهو الأخلاط الأربعة، ولم يقل أحد في شيء منها إنه الإنسان إلا في الدم، فإن منهم ملى قال إنها فروح، بدليل أنه إذا حرج لزم المواب، وأما الحسم الذي تغلث عليه الهوائية والدرية فهو الأرواح، وهي الموب، وأما الحسم الذي تغلث عليه الهوائية والدارية فهو الأرواح، وهي أحسام هوائية محلوطة بالحرارة العريزية، متولدة إما في القلب أو في الدماع، وقائوا، إنها هي الروح، وأبه هي الإنسان!

ومن الناس مَنْ يقول إن الروح عبارة عن جسم نوراتي سماوي لطيف، وإذا تكون المدن وتم استعداده، وهو المراد بقوله - عر وحل - . ﴿ وَإِذَا سَرَبَتُمُ ﴾ [لحمر ٢٩] بعد ذلك الجسم داحل المبدن نعاد النار في العجم، وهلا السفاد هو المراد بقوله - عز وجل - . ﴿ وَهَدَّتُ فِيهِ مِن رُّوجِ ﴾ ، فإذا المصل عدا المجسم عن المبدن حصل العوت (٢) . وقد قوى الرازي هذا المذعب، لكونه شديد المطابقة لما ورد في الكتب الإلهية من أحوال الحياة والموت وقي موضع آحر في تعسيره صرّح بدلك فقال. قواعلم أن الأقرب

⁽١) - انظر: مقاتيح اللب: ٢١ / ٤٤

⁽۲) انظر معاتيح القيب: ۲۱ / ٤٥

وإلى هذا الرأي ذهب لقرطمي (٢)، واستحسم اس كثير (٣)، وقال الثعالبي (ت: ٨٧٦هـ) وإلى هذا دهب المحققون من المتأجرين، والدليل على أنها في الجسم قوله تعالى ﴿ وَمُولاً إِمَّا بَلْسَبِ لَلْمُلْتُومُ ﴾ (٤). وقد صوّب الناقيم هذا القول، وقال، وعليه دل الكتاب والسنة، وإجماع الصحابة، وأدلة العقل والقطرة (٥).

ثم منابع مع الراري شرحه لمذاهب الداس هي حقيقة الإنسان أو المهر، فقال، وأما أن الإنسان جسم موجود حارج الدن فلا أعرف أحداً دهب إلى هذا القول، وأما أن يقال، إن الإنسان عرص حال في الدن فهذا لا يقول به عاقل؛ لأن من المعلوم بالصرورة أن الإنسان حوهر؛ لأنه موصوف بالعلم والقدرة والتدر، ومن كان كذلك لا يكون عرضاً؛ بل يمكن القول: إن الإنسان يشترط أن يكون موصوفاً بأعراص محصوصة (١)

وأما مَنْ قال: إن الإنسان موجود ثيس بحسم ولا جسمامي فهو قول

المصدر السابق: ٢٦ / ٢٢٨ ,

⁽۲) انظر: الجامع لأحكام القرآن: ١٠ / ٢٤

⁽٣) انظر * تفسير القرآن الكريم ، ٣ / ٦٣

 ⁽٤) انظر: الجواهر الحسان في نفسير القرآل ٢/ ٣٥٧ مؤسسة الأعلمي يبيروت د/
 ط د/ت. والآية من سورة الواقعة: ٨٣

⁽٥) انظر: الروح: ۲۹۰

⁽٦) انظر، مفاتيح الغيب: ٢١ / ٥٥

أكثر الإلهبين من الفلاسفة القانس ببقاء النفس، ودهب إليه جماعة عظيمة من علماء المسلمين، وهؤلاء فريقان.

الأول. وهم المحققون منهم، فيرود أن الإنسان عبارة عن جوهر مخصوص وبدد، وعليه فالنفس غير موجودة في داخل العالم ولا في حارجه، ولا متصلة بالعالم ولا منفصلة عنه، ولكنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف، وهذا ما ذكره السهروردي(١)

والثاني عرى أن النفس إذا تعلقت بالبدن اتحدت به فصارت فينه، فمجموعهما عند الاتحاد هو الإنسان، فإذا جاء وقت الموت بطل هذا الاتحاد، فيفني الدن وتنقى النفس(٢).

ومن الأدلة العقلية التي ذكرها الرازي مستدلاً لهؤلاء على أن النفس حوهر معاير للنان!

أولاً أما إذا تأملها أحوال المغس وأيماً أحوالها بالضد من أحوال المحسم؛ لأن الحسم إذا قبل صورة فيه لا يقبل صورة أخرى من جنس الصورة الأولى إلا بعد روال الصورة الأولى تماماً، كالشمع إذا حصل فيه شكل التثليث امتع أن يحصل فيه شكل التربيع إلا بعد زوال الشكل الأول عبد، هذا بخلاف البعس، فيه إذا قبلت صورة واحدة صار قبولها للصورة الثانية أسهل، فهي تقبل صورة بعد أخرى دون أن تصعف ألبتة، ولهذا السبب يزداد الإنسان فهماً وإدراكاً للعلوم،

ثانياً: أن كثرة الأمكار والمواطنة عليها توجب قوة للنفس، فتزيد في قوة النفس وكمالها، في حير أنها توجب نقصان المندن وضعفه، فدو كاثت النفس هي البدن لصار الشيء الواحد سباً لكماله ونقصانه معاً وهو محال

⁽١) النظر، هياكل الدور: ١٣، ورسالة في اعتقاد الحكمام ٢٦٧.

⁽٢) انظر: معاتيح الغيب: ٢١ / ٤٦،

ثافتاً أن أصحاب الرياصات والمجاهدات كلما أمعنوا في قهر القوى المدنية وتجويع الجسد قويت قواهم الروحانية وأشرقت أسرارهم بالمعارف الإلهية، وكلما أمعن الإنسان في الأكن والشرب وقضاء الشهوة بقي محروماً عن آثار العقل والمعرفة، ولولا أن النفس غير الذن لما كان الأمر كذلك.

رابعاً. نرى أن النفس تفعل أدعينها بالات بدينة، فإنها تنصر بالعين وتسمع بالأذن وتأحد باليد وتمشي بالرجل، أما إذا آل الأمر إلى العقل والإدراك، فإنها مستقلة بداتها في هد بقعل من غير إعابة شيء من الألات، فعدما بذلك أن النفس عية بداتها في العلوم والمعارف عن شيء من الألات البدنية، فهي ليست بجسم (1).

ويلاحط أن هذه الأدلة سنقي أن تحدث أعن بعصها اس سينا، فالمرها، الثاني والرابع مثلاً مدكوران في كاب المجافق وأكتمي بهذه الإشاره حتى لا يتكرر الكلام (٢)، وهذا يدل عنى أن بواري متأثر باس سينا إلى حدَّ كبير وقد أكد الرازي هذا الرأي بالأدلة النفية، وكأبه يقرر هذا المذهب ويعتمله، فمن هذه الأدلة

أولاً . قوله - عبر وحس - ﴿وَلا تَكُونُوا كَالَدِينَ نَسُوا الله فَاسَبَهُمْ أَنْفُتُهُمْ أَنْفُتُهُمْ أَنْفُتُهُمْ أَنْفُتُهُمْ أَلْفَتِ فَعُولَ ﴾ [الحشر ١٩]. قان المعدوم أن أحداً من العقالاء لا يسمى هذا الهيكل المشاهد، قدل ذلك عنى أن النفس الذي ينساها الإنسان عند قرط الجهل شيء آخر غير هذا الدن...

ثَانِياً: قُولُه ـ عَرُ وَجَلَ ـ : ﴿ وَنَشِّنِ وَمَا سُؤَّنِهَا ۞ فَأَفْتَهَا غُورَهَا وَنَقُونَهَا﴾

 ⁽۱) انظر، معاتيح العيب ۲۱ / ۲۱ واسيسابوري غرائب القرآن ورغائب العرقان
 ۲۳٦/۷

⁽٢) انظر النحاة ٢٩٢ وما بعدها

[الشمن ٧-٨] فالإلهام عبارة عن الإدراك، فالإنسان موصوف بالإدراك، و موصوف نفعل الفجور بارة ويفعن التقوى تارة أحرى، ومعلوم أن جعلة البدن عير موصوف بعلك، فثبت أن هناك جوهراً موصوفاً بهذه الأوصاف عير البدن.

ثالثاً. قوله ـ عر وحل ـ : ﴿ وَنَذَهُ مُقَا الْإِسْدَنَ مِن سُلَاقٍ مِن طِبِو ﴾ ثُمَّ مُنْشَعَة عَقَة فَطَقَ الْفَلَقَة مُقْبَعَكُ أَمُّ مُنْشَا ثُمَّ الْفُلِقَة عَققة فَطَقَ الْفَلَقَة مُقْبَعَكَ فَمُ مُنْفَق الْفُلَقَة مُقْبَعَك أَنْ الْفُلْفَة مُنْفَا الله الله ومود ١٤ ١٤] عاكر الله عر وحل ـ مي هذه الايات مواتب المخلقة الحسمانية وهي (طين، نطقة، علقة، عصعة، عطام، لحم)، فلما أراد أن يدكر الروح قال ﴿ وَثَرَ أَمْنَأَنَّهُ خَلْقًا مَاحَرُ ﴾ فدل ذلك على أن الروح مغايرة للبدن

رابعاً قوله عروحل: ﴿ وَهُو سُؤَمُنُهُ وَهَا فَهِ وَهِ وَهُ النحم وَهُو الله على الله و الله

وبعد هذا الشرح المطول يعود بنا الراري إلى رأيه الأول، فيعرد مسألة

⁽١) اطر: مقاتيم العيب: ٢٦ / ٥٣

⁽٢) انظر: معاتبح العيب ١٣٠/ ٩٠.

خاصة، دكر فيها أن الروح لو كانت حسماً منتفلاً من حالة إلى حالة، لكانت مساوية للبدن في كونه متولداً من أجسام انصفت بصفات محصوصة، فإذا سئل رسول الله على عن الروح وجب أن يسبه كما بيس كيفية تولد البدن أن فلما لم يقل دلك؛ بل قال كما أمره لقرآن الكريم: ﴿ قُلِ الرَّوحُ بِنَ أَمَر رَبِي ﴾ فلما لم يقل دلك؛ بل قال كما أمره لقرآن الكريم: ﴿ قُلِ الرَّوحُ بِنَ أَمَر رَبِي ﴾ الإسراء ١٨٥ معنى أنها لا تحدث ولا تدخل في الوحود إلا لأحل أن الله بعالى قال: ﴿ حَكُن فَ يَحَكُونُ ﴾ قدل دلك على أن الروح حوهر ليس من جس بعالى قال: ﴿ حَوْهُ بِهُ وَهُ وَهُ قَدْسَي مَعْمُ دُهُ الله وَالله على أن الروح حوهر ليس من جس الأجسام؛ بل هو الجوهر قدسي معرده (١) وجاء تصريحه مهذا الرأي في مواضع متفرقة في تفسيره (١). وقد التهى بعض لناحيس إلى أن هذا هو الرأي الذي استقر عليه الرازي (١٠).

وبطهر لي أن هذه الأدلة البقلية التي ذكرها الراري لا تعبد أن النفس حوهر سبط محرد كما أراد الفلاسفة، نعم إنها تعبد المعايرة بين النفس والبدن، ولكن هذه المعايره لا تدل على جوهرية النفس وتجردها كما يرى الفلاسمة، بل قد استدل ابن لقيم عنى جسمية النفس بالآية الأحيره التي استدل بها الراري في تأييده لمدهب تفلاسمة، فقال فوقيها أربعة أدلة المحدد العلامة الملائكة أيديهم لتاولها، الثاني وصفها بالإخراج والخروج،

⁽١) قال رسول الله ﷺ (إِنَّ أَحَدَّهُمْ يُجْمعُ بِي بَقْسِ أَمَّه أَرْبعين يَوْمَا ثُمَّ يَكُونُ عَلَقةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَبْعثُ / ٤٤/ إِنْتِهِ مَلَكَ بَأَرْتَعِ كَلِماتٍ ويُكْتَتُ عَمَلُهُ وَلَكَ ثُمَّ يَبْعثُ / ٤٤/ إِنْتِهِ مَلَكَ بَأَرْتَعِ كَلِماتٍ ويُكْتَتُ عَمَلُهُ وَأَخَلُهُ وَبَرْفُهُ وَشَقِيلٌ أَوْ سَعيدٌ ثُمَّ يَنْعَجُ بِيهِ الرُّوحُ الحديث) الحرحه الإمام المحاري وأخله وَبَرْفُهُ وَشَقِيلٌ أَوْ سَعيدٌ ثُمَّ يَنْعَجُ بِيهِ الرُّوحُ الحديث) الحرحه الإمام المحاري هي صحيحه . كتاب بدء الحلق: باب ذكر الملائكة

⁽۲) انظر ٔ معاثیح الغیب: ۲۱ / ۵۳

⁽٣) انظر: المصدر السابق ج١٩ - ١١٥، ١٥٢، وج٢١ / ٢٨، وج٢٢ / ٢٨٤

⁽٤) انظر: محمد صالح الرركان عجر الدين الواري وآراؤه الكلامية والملسعية ٤٨٠. والدكتور محمد حبيبي أبو سعدة النفس وحلودها صد فحر الدين الراري (دراسة تحليلية بعدية مقارنة) ١٤٠ـ ١٥٥.

الثالث: الإخبار عن عدايها في دلك بيوم، الرابع. الإخبار عن مجيئها إلى ربهاء (١) وقد ساق أكثر من مائة دليل من الكتاب والسنة على دلك.

ومصطلح الجسم الذي عماه من القيم يحتلف عما عناه الراري والفلاسمة، فيرى أن مسمى الحسم في اصطلاح المتفلسفة والمتكلمين أعم من مسماه في لعة العرب، فإن الملاسفة يطبقون الحسم على فائل الأنعاد الثلاثة، فيسمون الهواء جسماً، والنار جسماً، والماء جسماً، وكذلك المحان والبخار، ولا يعرف في لعة العرب تسمية شيء من ذلك حسماً ألبتة، وتحن إذا سمينا النفس حسماً، فإنما هو ناصطلاحهم وعرف خطابهم، وإلا فليست جسماً ناعشار وضع اللغة، ومقصودنا بكونها جسماً إثبات الصفات والأفعال والأحكام التي ذل عليها الشرع والمقل والبحس، من الحركة والانتقال والمعود والرول، وكونها تحسر وترمين؛ فعذلك اطلقنا عليها اسم الجسم بحقيقاً لهذه المعاني، وإن لم يطلق عليها أهل المعقاسم الجسم الجسم ".

وهذا ما راه شيحه من قبل، فقد رأى بن تيمية عند تفسيره لسورة الإحلاص أن الروح عين قائمة بنفسه، ولكنه لم يوافق بهذا الرأي جمهور الفلاسفة، لأنه يرى أن ما تسبيه الفلاسفة بالحوهر العقلي ليس له وجود إلا في الذهن، وأن النفس ليست جسماً بالمعنى اللغوي، أي. الجسد الذي له العلظة والكثافة، أما بالمعنى الأعم للجسم وهو المراد عند الفلاسفة والمتكلمين أي. ما أمكنت الإشارة لحسية إنيه، وما قبل الأنعاد الثلاثة، فيهدو أن ابن تيمية يقول بأن النفس كذلك، وقال: إن هذا هو مذهب الصحابة والتابعين وسائر مذهب سلف لأمة (٢)

⁽١) - انظر الروح: ١/ ١٧٩ وما معلجاء

⁽٢) - الطراء المصادر السابق: ٣٢٣.

⁽٣) - انظر. تفسير سورة الإحلاص: ١٩٥

وتابع بعض المعسّرين لراري في أن الروح جوهر بسيط مجرده مهم البيضاوي والنيسابوري وحقي والشير ري والطياطائي، فأما البيضاوي فقد استدل على جوهرية الروح ومعايرتها مللك بقوله تعالى: ﴿وَلاَ نَقُولُواْ بِسَ السّدِلُ على جوهرية الروح ومعايرتها بللك بقوله تعالى: فقال الهو يُقتلُ في سَكِيلٍ اللهِ أَمْوَنَّ مَن أَنْهَا وَلَكِي لاَ تَتَعَمُّونَ ﴾ [البعرة 104]. فقال العمس بالحسد، ولا من حسس ما يحس به من الحيوانات، وإنما هي أمر لا يدرك بالعقل؛ بل بالوجيوفيها دلالة على أن الأرواح حواهر قائمة بأنفسها معايرة لما يحس به من اللذ تنقى بعد الموت دراً كذه والمدة، ومغايرة بلاعراص الموقوقة على الأحسام، فهي جوهر بسيط المادة والمدة، ومغايرة بلاعراص الموقوقة على الأحسام، فهي جوهر بسيط مجرد، ورأى أنه لا يلزم من كون الروح كذبك كونها مشاركاً للناري ـ عراحل ـ عي المحقيقة؛ قان الاشتراك في أموارم لا يقتصي الاشتراك في الملومات (٢)

وأما إسماعيل حمي فقد تاسع ليضاوي فيما فاله عبد تهسير الآية السابقة (٦) ورأى بالإصافة لما بقنه عن البيضاوي أن للروح خمسة أحوال (٤) العالمة الأولى حالة العدم، ودل عليها قوله تعالى ﴿ وَمَلَ أَنْ عَلَ الإنسَنِ جِرِنَّ بِنَ الدَّمْرِ لَمْ بَكُن شَبِّنَا مُدَكُّرً ﴾ [لإنسان ١]. العالمة المثانية: حالة الوجود في عالم الأرواح، ودل عليها قوله ﷺ: (خلق الله الأرواح قبل الأجسام بألقي عام)(٥) الحالة الثالثة حالة تعلقها بالبدن، ودل عليها قوله

^{(1) -} أنوار الشريل وأصر ر التأويل: 1 / ۲٤٠، و2٧١

⁽۲) انظر عرائب القرآن ورغائب العرقان: ٧/ ۲۳۰

⁽٣) انظر: روح البيان: ١ / ٢٥٨

⁽³⁾ أنظر: العصدر السابق، ٥ / ١٩٧

 ⁽٥) قال ان القيم رواء أمو عبد الله بن مده بؤساد لا يصح راجع كتاب الروح: =

تعالى: ﴿وَإِذَا سَرَّتُكُمُ وَهَمَّتُ يِهِ بِن رُّرِجِي فَقَعُوا لَمُ سَجِدِينَ ﴾ [الحجر ٢٨ ـ ٢٩]. الحالة الرابعة: حالة مفارقتها المدن، ودن عليه قوله تعالى ﴿ كُلُّ نَفْسِ دُآلِهَةُ الْمُوالِةِ الرابعة عالى الله عمران ١٨٥]. الحالة الخامسة حالة إعادتها إلى البدن بعد المفارقة، ودل عليها قوله تعالى ﴿ وَسَنُعِيدُكَ سِيرَتُهَا ٱلأُولَى ﴾ (١) وهذه الآية نتحدث من عصا موسى عليه السلام ، ولنا أرى أن استدلاله مها على إعادة الروح بعد مفارقتها البدن غير سديد.

ثم تحدث عن فائدة كل حالة من هذه الحالات، فقال قأما فائده حالة العدم فلحصول المعرفة بحدوث بقين وقدم صابعة وأب فائلة حالة الوجود في عالم الأرواح فلمعرفة الله فالصفات الدائية من القادرية والحيائية والعالمية والموجودية والسميعية والبصرية والمجتلمية والمريدية، وأما فائدة تعلقه بالنجسد فلاكتساب كمال المعرفة في عالم العب والشهادة من الحرثيات والكليات وأما فائدة بفخ الروح في البدن فلحصول المعرفة بالصفات الفعلية من الرزاقية والتوابية والعفارية والرحمانية والرحيمية والمنعمية والوهابية وأما فائدة والمحدثة فلحصول التعمات الأجربة الأحدام ولشرب الدوق في مقام العبدية وأما فائدة حالة الإعادة فلحصول الشعمات الأحروية (١)

ورأى أن الروح روحان. روح حيواني، وهي التي تسميها الأطماء المراج، وهي حسم لطيف بحاري معتدل سار في المدن، وتنعلم بالعوت

٢٧٨، ٢٧٨ وقال العجلوبي هذا حديث ضعيف جداً قلا يعول عليه كشف النفاء. ١٢٣/١.

 ⁽١) سورة طه الآية ٢١. والآية ﴿ وَالْدَسْفَ وَلَا عَلَنَّ سَتُصِلْفَنَا سِرَبَّهَا الْأُولَٰنِ ﴾ .

⁽۲) روح البيان: ٥ / ١٩٧.

وروح روحاني وهي التي يقال لها سفس الساطقة، وهذه الروح لا تصلى نفناه المدن^(۱).

وأما الشيرازي فقد رأى أن الروح جوهر مجرد، أما فليل جوهريتها فلأنها محل الصفات المتعاقبة عليها مع بقانها، وذلك من حواص الجوهر، وأما فليل تجردها عن المواد فمن وحوه: أولاً إدراكها للمعقولات، وهي معاني مجردة عما سواها، ثانها شعورها بدانها، ولو كانت موجودة في جسم أو آلة ثم تشعر بذاتها ثالثاً , دراكها للأصداد معاً، بحيث يمتبع أن يوجد هذا الإدراك على ذلك الوحه في المددة رابعاً أن البدن في التحلل والدوبان دائماً، والنفس دانها غير متبلة حاساً: أبك تذهل عن كل عصو من أقصائك أحياباً، ولا تدهل على ذائلًا أناك تذهل عن كل عصو

وهده الوحوم كما يُلاحظ مغي من جِملة الأدلة التي أكد بها العلاسمة أن النفس جوهر عقلي مجرد^(٣)

وأما الطباطائي فقد توسع في حدثه عن النفس وتجردها، خلاصته أن كن واحد منا يجد من نفسه مشاهدة معنى نحكي عنه به اثناه، ولا نعفل عنه، وليس هو شيئاً من أعصائنا الطاهرة أو الباطنة، وهو ناقي على حاله من غير أدبى تعدد وتعير، يحلاف البدن وأحر ته وحواصه، فهي متغيرة متبدلة من كل جهة، وكذا عير قابل للانقسام والتحريء، فليست النفس هي البدن، ولا

⁽١) الظر: المصدر السائل ٥/ ٤٧٧، و٨/ ٨٥

⁽۲) انظر تعسير القرآن الكريم: ٧/ ٢٠٠٠

⁽٣) انظر الماراس رسائل المدربي (رسة في إثبات المعارفات) لا، وابن سينة الإشارات والتنبيات ٣/ ١٤٤، واستهروردي هياكل المور، ١١، وابن النفيس الرسالة الكاملية في السيرة البوية: ١٩٦

جزءاً من أجزائه، ولا خاصة من خراصه، بل هي حوهر مجرد بسيط، له تعلق تدبيري بالبدن(١٠).

وقد ردَّ شبه الماديس الذين أبكرو وحود الروح وتجردها، يحجه أن الأبحاث العلمية القائمة على الحس و لتجربة لم تطهر بالروح حتى تحكم بوجودها وتجردها، فعلية ما يرونه في شأن الروح أبها مجموعة من خواص طبيعية، تتمثل في الإدراكات العصبية (٢).

ويتلخص ردِّ الطباطبائي عليهم بأن الأبحاث العلمية المبتنية على الحس والتجربة لم تظهر في سيرها الدقيق بالروح، وهذا كلام حق لا ريب فيه، لكه لا ينتج انتفاء النفس المجردة بني أقيم البرهان على وحودها، فإن العلوم الطبيعية الباحثة عن خواص المنادة إنه تقدر على تحصيل خواص موصوعها الذي هو المادة، وأما ماروراء المادة فليس لها أن تحكم فيها بسأ ولا إثباباً، وعايه ما يُشجر الهجيث المعادي بد هو عدم الوجدان، وعدم الوجدان لا يعنى عدم الوحود

ورأى أن الذي جرأهم على هذا سعي رهمهم أن المثبئين لهذه النفس المجردة إنما أثبتوها لعثورهم على أحكام حيوية من وطائف الأعصاء، لم يقدروا على تعليلها العلمي، فأثبتوا سفس المجردة لتكون مبدأ لهذه الأفاعيل، فلما حصل العلم اليوم على عنها الطبيعية لم ينق وجه للقول بها، وهو اشتباء فاسد؛ لأن المثبئين لوجود هذه النفس لم يثبتوها لللك، بل أسندوا إلى النفس ما لا يمكن إسناده بن البدن ألبتة، وهو علم الإنسان بنفسه ومشاهلته ذاته كما مر(٢٠).

⁽۱) انظر: الميزان مي تفسير المرآن: ١ / ٣٦٢.

⁽٢) الظر، المصدر السابق: ١ / ٣٦٣

 ⁽٣) انظر الميران في تفسير القرآن: ١ / ٣٦٤

وفي حتام هذه المسألة أشير إلى أن بعض المعسوين توقف هي شأن النفس أو الروح، وأوكل علمها إلى نه ـ عر وحل ـ كما أمر (1)، يقول ابن الجوري. «وقد احتلف الناس في ماهية الروح، ثم احتلفوا هل الروح هي النفس أم هما شيئان؟ فلا يحتاح إلى ذكر اختلافهم والآنه لا برهان على شيء من ذلك، وإنما هو شيء أحدوه عن العب والفلاسفة، قأما السلف قونهم أمسكوا عن ذلك لقوله تعالى ﴿ وَقُن الرَّوحُ بِنُ أَسْرِ زَنَ وَ فلما رأوا أن القوم سألوا عن الروح فلم يحانوا، و لوحي يسرل والرسول حي، علموا أن السكوت عما لم يحط بحقيقة علمه أولى (1) وهذا ما أميل إليه

وقال المرطي ودهب اكثر أهل للأويل إلى أنهم سألوه على الروح الذي يكول به حباة الجسد، وقال أهل البطر منهم إنما سألوه على كيفية الروح ومسلكه في بدل الإنسال، وكيف امتراحه بالجسم واتصال الحياة به وهذا شيء لا يعلمه الا الله عنز وجل عوانصحيح الإنهام لقوله في أنروع من أشر رَبّي أي أي هو أمر عظيم وشأل كثير من أمر الله بعالى، منهما له وتاركاً تفصيله، ليعرف الإنسال عنى القطع عجزه على علم حقيقة نفسه مع العلم بوجودها، وإذا كال الإنسال في معرفة نفسه هكذا كال تعجزه على بدراك حقيقة الحق أولى، وحكمة ذلك تعجير العقل عن إدراك معرفة مخلوق محاور له، دلالة على أنه عن إدراك خالقه أعجزة (").

وبعص المفسّرين ثم يكن رأيه و صحاً صربحاً، كالشوكاني، والألوسي، أما الشوكاني فقاب "فمُن قال إن الروح جسم لطيف كالهواء

 ⁽١) انظر البعوي معالم السريل ٣ ١٣٥، والبسمي مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ٢ / ٢٩٨

⁽٢) انظر: زاد السير في علم التعسير: ٥ / ٨٢

⁽٣) النجامع لأحكام القرآن ١٠ / ٣٢٤

قمعناه ظاهر، ومَنْ قال؛ إنه جوهر محرد عير متحيز ولا حال في متحيز، ممعنى النمخ عنده تهيئة البدن لتعلق النمس الباطقة بهه⁽¹⁾.

وأما الألوسي فقد دكر عبد تفسيره لقوله تعالى ﴿وَإِذَ مَالَ رَبُّكَ إِلْمَائِبِكُةُ
إِلَّ حَبْرَقُ مَشْكُوا مِن مُنْفَكُوا فِنْ حَبْرِ مَسْتُوبِ ﴿ وَإِذَا سَرَبْتُمُ وَتَعَفَّقُ بِهِ مِن رُوجِي فَقَعُوا لَمُ سَيَجِدِينَ ﴾ [العمر ٢٨ ٢٩] رأي العلاسعة في معنى الروح وحقيقتها، وتوسع في ذكر أدلتهم، وكاد رده عليهم أد ما قالوه من نجرد الروح هو حلاف ما عليه جمهور أهل السنة الدين قالوا: إن الروح جسم لطيف بحالف الأجسام بالماهية والصفة، متصرف في الدن، حال فيه حلول الزبت في الزيتون، والبار في الفحم، يعبر هنه بأما وأبت ()

وهذا الموقف لا يعبر عن رأية صواحة م فهو ينقل أدلة الفلاسفة دول تعلى ثم يرد عليهم درأي عبره للفكائم يعرض الآراء، وهذا ما فعله في الواقع ولم يتصبح رأيه هنا، وإذا إبتقلنة إلى موضّع احر فسنجد النسجة نفسها، حيث ذكر أن النفس هي حقيقة لشيء وعينه، ولا اختصاص لها بالأجسام لقوله تعالى ﴿ كُنَبَ عَلَى نَفْ الرّحْمَة ﴾ [الأنمام ١٢] وذكر أنها تطلق على الجوهر البحاري النظيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية، وسماها الحكيم الروح الحيو بة، وكثيراً ما تطلق على الجوهر المتعلق بالناب تعلق النسس و لتصرف، وهي الروح الأمرية المرادة في (مَنْ عرف نفسه فقد عرف ربه) (م) وتسمى النفس الناطقة، ويتنوع صفاتها تحتلف أسماؤها (أ). والروح الحيوانية التي أشار إليها الآلوسي هنا، لا

⁽۱) فتح القدير ۲ / ۱۳۰

⁽٢) انظر: روح المعاني: ٧ / ٢٨٢

⁽٣) حديث موضوع، ليس بثابت. راجع. كشف الحمام ٢ / ٣٤٣.

⁽٤) انظر روح المعاني. ١/ ١٥٠ ١٢ / ١٥.

خلاف بين الفلاسفة على أنه جوهر تجاري تطيف، وأنها حادثة بعد البدن، وسارية فيه (١).

ودكر ابن عاشور أن حقيقه الروح وبيان ماهيتها، قد شغلت العلاسفة. لظهور أن في الجسد الحي شيئاً زائداً على الحسم، به يكون الإنسال مُذْرِكاً، وبزواله يصير الحسم مسدوب الإرادة والإدراك، فعُلِم بالضرورة أن في الحسم شيئاً رائداً على الأعصاء العاهرة والباطنة عير مشاهد، إد قد طهر بالتشريح أن حسم الميت لم يفقد شيئًا من الأعضاء الباطبة التي كانت له في حال الحياة. ولما كانت عقول الناس قاصرة عن فهم حقيقة الروح وكيفية اتصالها بالبدي، وكيمية انتراعها منه، وفي مصيرها بعد ذلك الانتراع، أحينوا مأن الروح من أمر الله، أي " استأثر الله يُعالى بعلمه " والدين حاولوا تقريب شرح ماهية الروح من الملاسمة أوالمتشرعيلُ للم يأتوا إلا برسوم تاقصة مأخودة فيها الأحياس التعيدة، والحواص التقريبية عير المنصبطة؛ وتحكيم الآثار التي تعصها حقيقي وتعصها حيالي ورأى أن من الممكن أن تتوفر تعيرات في المستقبل تزيد أهل العلم استعداد لتحلي بعص ماهية الروح، ولهذا لم يوافق الدين فالوا إن حقيقه نروح بحب الإمساك عن بيانها، لأن السي ﷺ أمسك عنها، فلا يبعي الخوض في شأن الروح بأكثر من كونها موجودة(٢)

وبهذا اتضح رأي جمهور المعشرين حول تعريف النفس، وتبين أن بعضهم قد تأثر برأي القلاسفة فقيم، وفشر علبه نعص الآيات الكريمة، ويتضح ذلك الأثر أكثر بعد بيان منشأ النفس وعلاقتها بالبدن، وذلك في المبحث التالي

 ⁽¹⁾ راجع: الفارابي أراء أهل المدينة عداصلة, ٣٧، وابن طفيل حي بن يفظان. 14.
 والسهروردي؛ رسانة في اعتقاد الحكماء ٢٦٧

⁽٢) - انظر: التحرير والثنوير: 14 / 14٧

المبحث الثاني

منشأ النفس والبدن والعلاقة بينهما

تحدث العلاسعة عن منشأ النفس وعلاقتها بالندب، قرأى أقلاطون أن النفس كانت موجودة قبل أن تُصُور في هيئة النشر، وهذا يعني أنها قديمة، ورأيه هذا منطلق من بعربته في المثن والتذكر (۱) وأما أرسطو فرأى أن النفس لا يمكن أن توجد بعير جسم، وليست بجسم؛ بل شيء متعلق بالجسم، وأن وجودها يكود بوجود "بحسم، فهي صورة وكمال له، فكل واحد منهما بحاحة للآخر، فلا تفس بغير بدن، ولا كمال للندن بغير نقس بعير بدن، ولا كمال للندن بغير نقس أنفس أن التناس بغير بدن الله النف بغير نقس المناب الله المناب المناب النفس النفس النفس الناب النفس (۱).

وذهب بعض فلاسفة الإسلام إلى أن النفس حادثة عن واهب الصور عبد حدوث البدن ولا يجور أن تكون موجودوقيل وجود البدن (٢٠) وواهب الصور هو العقل الماشر، وهو العقل لفعال، فعلهم أن الله تعالى أول ما صدر عنه عقل محص، ولهذا العقل ثلاث تعقلات: أولاً: أن يعقل الأول سنحانه وتعالى ـ فيفيض عنه عقل آحر ثانياً. أن يعقل ذاته واجبة بالأول تعالى فيميض هنه بفس، وهي جوهر روحاسي كالعقل؛ إلا أنه دونه في

⁽۱) انظر، محاورات أولاطون (بيدون أو خدود النفس) ۲۰۶، ۲۰۶ ترجمة الذكتور ركي تحيث محمود الهيئة المصرية العامة للكتاب، د/ط ۲۰۰۱م، والسهروردي پؤياد نظرية المثل الأفلاطونية، ومعنى بمثل عنده دوات بسيطة بورانية الظر عكمة الإشراق ۳۶، ۱۵۶ ضمن مجموعة دوم مصنعات: ظهران، ۱۳۳۱هـ/ محكمة الإشراق ۹۳، ۱۵۶ ضمن مجموعة دوم مصنعات: ظهران، ۱۳۳۱هـ/ ۱۹۵۲م

 ⁽۲) انظر ٔ کتاب النفس، ۸۹.

 ⁽٣) انظر: رسائل العارابي(رسالة الدهاوي القلبية): ١٠، وابن سينا: أحوال النفس.
 ٩٦، والسهروردي: حكمة الإشراق، ٢٠١

الترتيب، ثالثاً أن يعقل كونه ممكماً لدته فيفيض عنه جوهر جسماني، هو المملك الأقصيوهكذا إلى العقل العاشر الذي تفيض عنه النفوس الأرضية والعالم العصري، فيكود في تلك عاصر استعداد لقبول النفوس فتتعلق بها(1).

وواصح في تصور فلامفة الإسلام لمنشأ النفس الارتباط الوثيق بنظرية الفيض، ويظهر مما منتق أن هناك نفوساً علوية فوق مرتبه العقل العاشر، وأحرى دونه، وهي النفوس الأرصية و لتي منها النفس الإنسائية.

هذا هيما يتعلق بمشأ النفس الإنسانية، وأما عن علاقتها بالبدن، فرأوا أنها علاقة اشتعال لا انطباع، أي أن النفس حوهر عقلي فاص على البدن وأحياه، ولها قوى مسئة منها هي الأعضاء، فاتخدت البدن آلة لتحصيل منادى، التصور والتصديق، وليستكمل حوهرها وتصير عارفة برنها، فتبال معادة لا نهاية لها(٢)

فهذا رأي جمهور الفلاسفة باحتصار، وقد تناول جمهور المفسرين هذه المسألة تناولاً عقلباً أيضاً، ويمكن استخلاص رؤيتهم لمنشأ النفس وعلاقتها بالدن من مجموع تفسيراتهم للآيات القرآبية التي تحدثت عن الإنسان وما يتعلق بنفسه وجسده، وكذا بعثه ومعاده.

وبداية أدكر بعص هذه الآيات لتي بيّنت بإيجار واصح واف مراحل نشأة الإنسان من بداية حلقه إلى بعثه، كقوله _ عر وجل _ * ﴿ رَلَقَدُ حَلَقًا

انظر العارابي رسائل العارابي (رسابة الدعاوى القلبية). ٤، و بن سيبا: رسالة هي معرفة العس المنطقة وأحوالها: ١٨٩

 ⁽۲) انظر أفلاطون محاورات أفلاطون (فيدرد أو حلود النفس) ۲۰۶، ۲۰۶ والله في والمادايي، رسائل في الفلدية) ۱۰، وابن سينا رسائل في معرفة انقس الناطقة وأحوالها ۱۰۶، ۱۸۲، و لشفه (الإلهيات) ۲/ ۱۹۷

وقد عسر الرازي هذه الآيات تفسيراً عقلياً، فرأى أن الله مسحانه وتعالى محنق حوهر الإنسان أولاً طياً، ثم جعله بعد ذلك نطعة، وتفصيل ذلك أن الإنسان بتوقد من النطعة، والنطعة تتولد من الهضم الرابع، وذلك من الأغدية، والأعدية إما حيوانية وإما نباتية، والحيوانية تنتهي إلى السائية، والحياب يتولد من صقو الأرض والماء. فالإنسان بالحقيقة يكون متولداً عن سلالة من طين (1) عابظر كيف جعل الرازي هذا التسلسل في تحلق الإنسان، فالطين وهو عبارة عن التراب والماء كان سبباً في تولد السات، والسات والحيوان هما غذاء الإنسان، فتتولد سطعة نسب الطعام، ومن النطعة يتولد الإنسان، فبهذا يصدق المول بأن الإنسان خلق من سلالة من طين.

وقد خالف الوازي بهذا الرأي كثيراً من لمفسرين الدين رأوا أن المواد يذلك آدم ـ عليه السلام ـ وذريته (٢)، فحلق الله ـ عر وجل ـ آدم ـ عليه السلام ـ من سلالة من طين، وخلق دربته من ماء مهين، كما قال الله ـ عز وحل ـ :

 ⁽١) انظر: الرازى: مماتيح العيب: ٢٣ / ٨٥

⁽٢) النظر الطبري جامع البياد في تأويل أي القرال ٢١ / ٩٥، و لقرطي الجامع الأحكم القرآل ١٤ / ٩٠، والبيعاري أبور السريل وأسرار التأويل ٢٢١/٤، والبيعاري أبور السريل وأسرار التأويل ٢٢١/٤، والبيعابوري. غرائب القرآل ورعائب عرقال ٩ / ١٥٧، وابن كثير، تعسير القرآل العظيم: ٣ / ٢٤١

﴿ اللَّيْنَ أَنْسَنَ كُلُّ فَيْ عَلَقَةً وَبَداً عَلَقَ آلِالنَّبِ مِن طِيْنِ ﴿ ثُوْ جَعَلَ نَسْلَةً مِن مُلْكَةً وَمِن مُلِي الطماطيني: «المراد بالإنسان النوع، فالمبدوَّ حلقه من طبى هو النوع الذي ينتهي أفراده إلى مَنْ تُحلِق من طبى من أب وأم كآدم وزوحه عليهما السلام ـ والدليل على دلك قوله تعالى معده: ﴿ ثُرُ جَعَلَ سَلَمٌ مِن مُلْلَةٍ مِن مُلَكَةٍ مِن مُلَو مَهِينِ فالسمل المولود عن الوالدين، والمعاملة بي مده الحلق وبين النسل لا يلائم كون المراد سده الحلق من ماه مهين، ولو كان المراد ذلك لكن حق الكلام أن يقال الم حعله سلالة من ماه مهين، ولو كان المراد ذلك لكن حق الكلام أن يقال الم حعله سلالة من ماه مهين، ولو كان المراد ذلك لكن حق الكلام أن يقال الم حعله سلالة من ماه مهين، ولو كان المراد ذلك لكن حق الكلام أن يقال الم حعله سلالة من ماه مهين، ولو كان المراد ذلك لكن حق الكلام أن يقال الم حعله سلالة من ماه

وقد احتار الرازي التعسير الأقرب إلى رأي الملاسمة، ويؤكد دلك كلامّه عن البدن، حيث رأى أن البدن مؤلّف من العناصر الأربعة كما ذكر الملاسمه⁽⁷⁾، وهذه العناصر هي المراب والماء والهواه والنار، ورأى أنه لا مفسدة في ذلك من حيث الشرع، إلا إذا قالوا بأن ذلك التأليف بالطبيعة، وأما إن قالوا، بحكمته رسيحانه وتعلى رحلق الإنسان من هذه الأشياء قلا منازعة فيه، وما ذكروه لا بنجالف الآيات لكريمة التي ذكرت أن حلق الإنسان من الطين؛ لأن الهواء جعموه للاستقلال، والنار لننصح، فهما يكونان بعد امتراح الماء بالتراب، فالأصل الموجود هو التراب والماء لا عير، قلذلك حصهما الله تعالى بالذكر، ولأن المحسوس من العاصر في عير، قلذلك حصهما الله تعالى بالذكر، ولأن المحسوس من العاصر في الغالب هو التراب والماء "

وهذه العناصر الأربعة متنامرة، فاجتماعها لا بد وأن يكون يقسر

⁽١) الميران في تفسير الفرآن. ١٦ / ٢٥٥

⁽٢) . راجع ابن سيباً . رسانة في معرفة النصل الناطقة وأخو لها ١٩٠٠

⁽٣) انظر: مقائيح الميب: ٢٥ / ١١٠

قاسر، ولا يمكن أن يكون القاسر هو اسمس الإنسانية كما ذهب ابن سينا؟ لأن تعلق النفس بالبدن إنما يكون بعد تسوية هذه العماصر، فشت أن القاهر لهذه الطبائع على الاجتماع ليس إلا الله - عر وحل - كما قال ﴿وَهُو الْقَاهِرُ وَوَلَّ عِبَادِوْ ﴾ [الانعام: 11]. قالله - عر وحل - هو لذي يحمع بين هذه العماصر المتنافرة، وكذلك يكون بين البدن و بروح تمافر، فالمدن كثيف سملي طلماني، والروح لطيف علوي بورابي، وبكن الله تعالى حمع بيهما(1)

ثم ذكر بعض وحوه الاختلاف بين العلاسفة أنفسهم في كيفية تعلق النعس بالبدن: فالمتأخرون منهم قالوا ومن جملة ذلك القهر أنه خلط الطبائع المنضدة ومرح بين العناصر المتنافرة، فصدئد استعد ذلك الممترح لقبول النفس المدبرة والقوى الحبية والمحركية والنطقية، فقالوا: المراد من قوله تسالى ﴿وَرُرْبِنُ مُثِكَمْ حُمَلَةً ﴾ يَتلك لِنفول والقوى، فإنها هي التي تحقظ الطبائع المقهورة على امتراجاتهه، وقال يغض القدماء إن الموس الإنسانية مختلفة بجواهرها، متناية بمحياتها، فكذلك تحتلف صفانها، ولكل روع سماوي يعيها على مهمائها، يسمى في مصطلحهم بالطباع التام، يعيي أن تلك الأرواح الملكة في تلك الطبائع والأحلاق تامة كامله، وهذه الأرواع السفلية المتوللة منها أصعف منها؛ لأن المعلول أضعف من علته وقال آخرون لما كانت النقوس المفارقة مساوية للنفوس المتعلقة بالأجساد في الطبيعة والماهية، أصبحت تلك النعوس المعارقة تميل إليها بسبب ما بيتهما من المشاكلة والموافقة، وتعينها على مهمانها(٢)

ثم عقب الرازي على هذا فقال العثبت بهده الوجوه الثلاثة أن الذي

⁽١) - انظر: مقاتيح العيب: ١٣ / ١٩

 ⁽۲) انظر، مفاتيح أنفيب ۱۳ / ۱۱، واليسابوري غوائب لقرآن ورغائب العرقان؛
 ٤٦٨/٤

جاءت الشريعة الحقة به ليس للملاسفة أن يمتنعوا عنها؛ لأن كلهم قد أقروا مما يقرب منه، وإذا كان الأمر كذلك كان إصرار الجهال منهم على التكديب باطلاً»(١),

فالراري يريد أن يقول بنا إد كان العلاسعة أقروا بأن النفس مفارقة للمدن ومحالفة له في الماهية، ومع هذا التدين بين النفس والبدن إلا أن هناك موافقة وعلاقة بيهما، فإن هذه الموفقة كنت بجمع الله وتعالى يبيهما على سبيل القهر والقدرة، فجعل كل واحد منهما مستكملاً بصاحبه منتفعاً بالآجر، فالروح تصون البدن عن العفوية والفساد والثعرق، والبدن يصبر آلة لها في تحصيل السعادات الأبدنة، فهذا الاحتماع وهذا الابتماع ليس إلا يقهر الله تعالى لتلك الطيائل.

ويلاحظ هما أن الراري يحاول الاستعادة من كلام الفلاسعة أنفسهم في مصير ابي الفرآن الكريم، والسؤال الذي يتبادر إلى الدهن هما هو ما العرض أو الدافع الذي مدفع لمراري إلى تعسير تلك الآيات الكريمة بالأدلة الفلسفية؟ هل يريد موافقة الفلاسعة سند شرعي؟ أم أنه يريد تأكيد معنى البض الشرعي بالذليل العقلي؟ يبدو أنه يريد تأكيد معنى البض الشرعي بالذليل العقلي، ليؤكد موافقة العقل للنقل، وهذا عمل مُؤفّق بشرط عدم التكلف بالتأويل، والله أعلم

وصَّر قوله - عر وجل - ﴿ وَأَنَّ أَنْتَأَنَّهُ خَلَقًا مَحَرَّ ﴾ أي. حلقاً مديماً للحلق الأول مباينة ما أبعده حيث جعله حيواناً ناطقاً، وأودع فيه عجائب وعرائب لا تدرك بوصف، وهذا الحلق الأحر هو الروح(٢).

⁽١) المصدر السابق: ١٣ / ١٧

 ⁽۲) انظر مفاتيح الفيت. ۲۳ / ۸۵ و سيسابوري غرائب القرآن ورعائب نفرقان
 ۱۷٦ /۸ .

ثم تحدث عن حلق ، الأجسام وحبق الأروح، ودلك عدد تفسيره لقوله عبر وجل. ﴿ وَإِنَّا كُلُّ مَنْهِ حَلَمْهُ بِغَنْرِ ﴿ وَمَ آَمُراً إِلَّا وَجِدَةً كَلَّجِ وَالْمَسَرِ ﴾ [القبر 23.10] وذكر عن الحكماه التعرقة بين حلق الأجسام وخلق الأرواح، فالأحسام توجد أجزاؤها أولاً، ثم يوجد فيها التركيب والالتثام، ففيها تقديرات نظراً إلى الأجزاء والتركيب والأعراص، وأما الأرواح فوجودها دفعة واحدة؛ لأنه ليس لها أجراء ومقادير امتدادية، فالأحسام حلقية قدرية، والأرواح إبداعية أمرية، وقالوا إليه الإشارة بقوله عبر وحل من وألا أذ ألا أله والمنافية والمنافية والأمراف عاماً والمنافية في الأحسام، والأمر في الأرواح، فالمحسم إدن كيمما فرصت حلقه فقيه تغمير وجودات، كلها بإيجاد الله تعالى فالترتب، والروح لها وحود واحد بأيجام الله تعالى (1).

ثم دكر الراري أن العلاسفة فالوا ولا تُسفي أن يظن بهذا الكلام أمه على خلاف الفرآن والأحمار، كفون الله تعالى ﴿ الله خَلِقُ حَلُقُ الله العقل (أَوَلَ مَا خَلَقَ الله العقل) ("). عَلَى خُلِقَ مُنَوْ وَكُولُ ﴾ [الرسر ١٢] وكفوله ﷺ (أول ما خلق الله العقل) (").

⁽١) انظر ا مفاتيح العيب ٢٩ / ٧٥.

⁽Y) أحرجه الديلمي عن عاشة رضي الله عنها (أول ما خلق الله العقل قال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر ثم قال ما حلعت شيئاً أحس منك بك آحد وبئ أعطي) راجع المودوس بمأثور الحطاب: محميق بن تسيوبي رعبول دار الكتب العلمية دبيروت! ط١/ ١٩٨٦م، وذكر المحلوبي في كشف الحفاء أنه موضوع باتماق: ١ / ٢٠٩ وأحرح الهيشمي حليثاً قويباً منه دون أن يذكر أنه أول الحلق (عن أبي هريرة قال: قال رسول الله مجلية الله عم وحل مالعقل قال له قم عقام فعال له أدبر خلمك فأدبر ثم قال له اقعد فقعد فقال له وعرتي ما حدمت حدما حيرا منك ولا أكرم منك ولا أخمس بث آحد ونك أعضي وبك أعرف ونك الثواب وعليك المقاب) قال رواه الطبري في الأوسعد وفيه الفضل بن عيسي الرقاشي وهو مجمع الروائد على صعقه كتاب الأدب، باب ما جرا في العمل والحقلاء راجع مجمع الروائد على صعقه كتاب الأدب، باب ما جرا في العمل والحقلاء راجع مجمع الروائد عليا علي صعقه

وقوله: (خلق الله الأرواح قبل الأجسام بألفي عام)(١). فالحلق أطلق على اينجاد الأرواح والعقل؛ لأن إطلاق لحنق على ما يطلق عليه الأمر جائر، ولان العالم بالكلية حدث، وإطلاق لحنق بمعنى الإحداث جائر، وإن كان في حقيقته التقدير. فردن، قونه بيني (حلق الله الأرواح) بمعنى أحدثها يأمره، وفي هذا الإطلاق فائدة عطيمة، وهي أنه بيني لو غير العبارة وقال: الأرواح موجودة بالأمر والأحسام بالحنق، نظر الذي لم يرزقه الله العلم الكثير أن الروح ليست بمخلوقة، نمعنى ليست معدثة. إذن فالحسم كيمما فرص خلقه فقيه تقدير وجودات، كنها بإيحاد شه على الترتيب، والروح لها وجود واحد بإيحاد الله تعالى (١).

مهدا قول العلاسعة كما دنجر الراري، إلى هدا المعنى أشار الفارابي، فرأى أن الروح لا تشكل بصورة، ولا تتحيي بحلقه، ولا تتردد بين سكون وحركة، وذلك بحلاف المدن، فهو مُشَكِّل مُصَوَّر متحرِّك ساكن متحير، ودلك أن الروح من عالم الأمر، و سدن من عالم الحلق "". ووافق بعض المعسرين العلاسقة في هذا لرأي، فذكر كلَّ من البيصاوي وأبي السعود وإسماعيل حقي أن الروح من الإند عيات لكائمة بكن، من غير مادة وتولد

ومنبع الفوائد دار الكناب بعربي بيروت داط. ١٤٠٧هـ وقال ابن حجر. بيس له طريق ثبت راجع، فتح لباري بشرح صحيح انتجاري ٦ / ٣٥٦. دار الكتب العلمية بيروت عدا / ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م.

 ⁽۱) قال ابن القيم: روره أبو عبد الله بن مبده بإسباد لا يضبح، راجع كتاب الروح:
 ۲۷۹، ۲۷۹ وقال العجموني هذا حديث صعيف جداً فلا يعون عليه كشف الحفاه: 1/۲۲/۱

⁽٢) انظر مفاتيح العيب، ٢٩ / ٧٥

⁽٣) انظر: رسائل العارابي (كتاب العصوص): ٩

من أصل (١). واستدل السيسانوري بقوله ـ عر وحل ـ : ﴿ قُلُ الرُّوحُ مِنَ أَسَرِ وَمِنَ عَلَى أَن الروح من أمر الرب ـ سبحانه وتعانى ـ ، وقال : وفي آخر سورة يس قال الله تعالى : ﴿ إِنَّمَا آمَرُهُ ، وَاَ أَرَدَ شَبَّ أَن بِقُولَ لَمْ كُن فَيكُونُ ﴾ ليس قال الله تعالى : ﴿ إِنَّمَا آمَرُهُ ، وَاَ أَرَدَ شَبَّ أَن بِقُولَ لَمْ كُن فَيكُونُ ﴾ (١٠ ودكر المهاطبائي أن الروح من أمره ـ سبحانه وتعانى ـ ، ومن المملكوت ، وأنها بكلمة الكن ، ثم عرَّف الله تعالى الأمر بتوصيعه بوصف آخر بقوله : ﴿ وَمَا أَمُرُنَا إِلَّا وَبَعِدَةً كُلَيْجِ بِالْتَعْرِ ﴾ [العمر ١٥] ، فالتعمير بقوله : ﴿ كُلّتِج بِالْتَمْرِ ﴾ يعطي أن الأمر الذي هو كلمة اكن الموجود دفعي الوجود، غير تدريحي (١٢) يعطي أن الأمر الذي هو كلمة اكن الموجود دفعي الوجود، غير تدريحي (١٢)

وقد عقب الألوسي على ما رآه هؤلاء الممسرون فقان: اإن إطلاق عالم الأمر على الكائن من غير تخصل من مادة وتولد من أصل، وإطلاق عالم الخلق على حلافه، محص اصعلاح لا يُعرف للعرب ولا بعرفونه، وفي الاستدلال عليه بقوله تعالى ﴿ وَلَا لَهُ الْفَاقُ وَالْأَثْرُ ﴾ [الاعراب ٥٤] ما لا يخفى على منصف ا(٤) .

وقد توسع الشيرازي في بيان منشأ النفس، منطقاً في شرح ذلك من تظرية الفيض، فرأى أن الموجودات الممكنة الصادرة فن الحق ـ عز وجل - تكود على سلسلتين: سلسلة الصدور، وسلسنة الرجوع، فأول ما صدر عن الحق العقل الأول، ثم النفس الكلية المجردة المدركة للحقائق الكلية بالدات

 ⁽۱) انظر البيضاوي أنوار النبريل وأسرر تأويل ۳/ ۳۳۲، وأبو السعود إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب بعرير ۵/ ۱۹۲، وإسماعيل حقي روح لبيان روح البيان: ۱۹۷/۵.

 ⁽۲) انظر: غوائب القرآن ورعائب العرقان ۲ / ۲۳۰

⁽٣) انظر: الميزان في تفسير الفرآن: ١ / ٣٤٧.

⁽٤) أنظر روح المعانى: ٨ / ١٤٧

وللجزئيات بالألات، ثم النفس لحيالية المجردة عن الأجسام لا عن الأجرام، ثم النفس المنطبعة المدركة للجرئيات بداتها المثالية، ثم قواها المنطبعة، ثم النفوس الساتية، ثم الجواهر المعدنية، ثم الصور العنصرية، ثم الهيولي التي منها يتصاعد الوجود، والموجودات الصورية تترتب ترتباً ذاتياً رحوعياً من الأدنى إلى الأعلى، فالوجود الذي يتصاعد في الشرف يطهر أولاً في المعدد، ثم في الحيواد، ثم في الإنسان، والصور الإنسانية آخر المعاني الجسمانية وأول المعامي الروحية (١) ورأى أن لكل حقيقة نوعية _ كالإنسان والحيوان والنبات والأرض والماء والهواء ـ جوهراً عقبياً، عاقلاً لذاته ومعقولاً لداته، موحوداً في العالم الإلهي، هي كمالها وعايتها، وهي حمائق متأصلة، مستها إلى هذه الصور الحسية تصبة الأصل إلى المثال، والشحص إلى الظل، فهي أصول هذه الرُّشِياحِ الكُّائِيةِ المتجددة، وكأنها هي التي سماها أفلاطون بالمثل الإلهية، وهي موجودة أرباً ؛ لأن ما عبد الله باق لا يزول، وليست من جملة العالم، لتتصف بالحدوث والتجدد والروال، ومن البراهين على وحودها أن كل موجود سافل إذا تصور الوجود العالي فلا محالة يطلبه ويشتاقه طبعاً حملياً، ولو لم بكن لهذا الطلب والشوق عاية حقيقية لكان ارتكازه في الحدية عبثاً معطلاً، والله بريء عن فعل العبث(٢)

⁽١) الظر: تصير القرآن الكريم ٤ / ٦٨.٦٤.

⁽۲) انظر المصدر السابق: ۳/ ۸۰۸ ۱۹۳ ه/ ۲۸۶.

أن أخذ الميثاق إمما كان بحقيقة الإسان الموجودة في العالم الإلهي؛ إذ إن لكل نوع طبيعي حقيقة عقلية وصورة معارقة ومثالاً بورياً في عالَم الحقائق العملية والمثل الإلهية(١)

فكشف الشيرازي بهذا الرأي عن حوهرية النصل وتقدمها على البدن، وعن تعدد النفوس، فأما جوهرية النفس فسنق الحديث عنها في المنحث السابق، وأما الحديث عن تعدد المعوس فسيأتي في المحث القادم إن شاء الله تعالى، وأما الحديث عن تقدم حلق النمس على حلق الندن فيطهر أبضاً من حلال كلامه عن مقامات الإنساد في بداية أحواله وعوائد بقائه، فأول مقامات الإنسان كونه مقدَّراً في علم الدياعر وجل ما وهذا هو معني قوله عن الجواهر العقلية. وهي موجودة أَرْلاً، أي أم أن الماهيات مقدّرة في علم الله بعالى، وقد منق الحديث عن نلك في سُحَّتْ الوحود والعاهية في الناب الأول، ثم مقام الأرواح وعالم القدس، وفيه صور الأسماء الإلهية كلها، ثم مقام تعلق الروح بالبدن بواسطة لطيعة حيوانية متوسطة بين الروح العقلامي والبدن الطلماني، ثم مقام هبوطه إلى الأرض، ثم نقع بعد دلك الرحوع إلى المندأ(٢) ونقل عن ابن سينا بعض الأبات التي تشير إلى هنوط الروح من عالم القدس إلى عالم الأشباح، ثم عودها إلى ذلك المكان الذي هبطت منه، فمن هذه الأبيات (^(٣):

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعسرو وتسمسع

⁽١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٣٠٤ / ٣٠٤

⁽۲) انظر: تقسير القرآن الكريم: ٤ / ٨٢ / ٤

 ⁽٣) انظرا مقدمة مجموعة رسائل لابل سيسا المستعاة (تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات). \$، وانظرا مجمد عبد برؤوف المعروف بالمناوي. كتاب شرح قصيدة المس لابل سينا ٢٧، مطبعة الموسوعات بالقاهرة ١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م

وصلَتُ على كُره إليك وربما كرهتُ فراقك وهي ذات تفجُّع وأظنها نسيتُ ههوداً بالحمى ومشاؤلاً بقراقها لم تقشع

قالعناية الإلهية فد قصت أرلاً بهنوط لنفس الإنسانية من ذلك المحل الأرقع ـ وهو العالم الأعلى لعقلي لمجرد ـ إلى الهيكل المراحي الإنسي، بواسطة وحود الاعتدال فيه(١)

ورأى أن حكاية هنوط النعس لإنسانية من عالم القدس إلى موطن الطبيعة النحسمائية مما كثرت في مومورات الأنبياء عليهم السلام، مثال دلك في الفرآن الكريم قوله _ عر وجل _ ﴿ وَلَقَدْ حَلَقَ ٱلْإِنسَانَ فِي أَمْسُونِ وَجِلُهُ وَعَيْوُ الْمَسْوَتِ طَهْدُ أَجُرُ عَيْرُ مُتُوبِ [النيس ؛ رَدَّدَتُهُ أَسْفَلَ سَعِينَ ﴿ النيس ؛ الله المحكماء الراسخين وكلماتهم، كفصة حي سيقطان لاس طفيل (٢٠ و دكر عن أرسطو (٣٠ أن للإنسان ثلاث نشأت أولها ؛ الإنسان النعساني، وثانيها الإنسان العقلي، وثالثها الإنسان الجسماني ورأى أن القرآن الكريم قد أشار إلى هذه المشآت الثلاث، فالإنسان العقلي هو الإنسان النام الكامل الذي كان في النجنة قبل هيوظه إلى هذا العالم، والإنسان النعسي هو الذي كان في النجنة قبل هيوظه إلى هذا العالم، والإنسان المعسى السعود الذي كان في النجنة قبل هيوظه إلى هذا العالم، والإنسان المعسى السعيمي هو المحمومة (٤٠).

⁽١) انظر: نقسير القرآن الكريم: ٤ / ١٧١

 ⁽۲) راجع: قصة حي بن يقظان لابن طفيل مطبوعة عدة طبعات، الطبعة التي رجعت
 إليها هي طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ۲/ ۲۰۰۰م

⁽٣) راجع شرح كناب أثولوجيا المسلوب إلى أرسطو ٥١ صمل كتاب الدكتور هيد الرحم بلوي أرسطو عبد لعرب(در سة وبصوص غير مشورة) وكالة المطبوعات بالكويت: ط٢ / ١٩٧٨م.

 ⁽٤) أنظر تصبير القرآن الكريم . ٤ / ١٠٥ _ ١١٢

ويدو أن الآلوسي قد ارتصى رأياً قريباً من رأي الشيرازي هي شأن عالم الصور، حيث ذكر عد تفسيره لآية الميثاق عن بعض الصوفية أن المحاطين هم الصور العلمية انقليمة التي هي ماهيات الأشياء وحقائقها، التي تصدر عنه تعالى بالهيش الأقدس، وحوابهم بقولهم اللي» إنما هو بألسنة استعداداتهم الأرلية، لا بالألسة لتي هي بعد تحققها في الحارح، ثم قال الآلوسي: وهذا مبني على القرق بين الثبوت والوجود، وهيه سراع طويل، لكنا من يقول به، والله لا يستحي من الحق (1) والذي آفهمه من قوله: وهو مبني على الفرق بين الثبوت والوجود، أن هذه الماهيات ثابتة في علمه تعالى، على الفرق بين الثبات، هي قديمة من حيث الثبوت في علمه عائم، ولا تتصف بالوجود قديم في لحقيقة سوى ثبوتها في علمه تعالى، علمه في الوجود الخارجي، وقد علما من قبل أن الوجود الخارجي، وقد علما من قبل أن الوجود عناه ـ رائد على نماهية، والله أعلم

وكدلك ذكر الطباطبائي صد مصيره لآية الميثاق أيضاً أن للعالم الإنساني وحوداً جَمَعِيًا عند الله ـ عر وجل ـ، وهو الذي يلي حهته تعالى

⁽١) - انظر: روح المعاني: ٥ / ٩٩

ويفيضه على أفراده، لا يعيب فيها معصهم عن يعص، ولا يغيبون فيه عن ربهم، ولا هو يعيب عمهم، وهذا هو الملكوت الذي أشر إليه _ سنجانه وتنعالى _ بنقوله، ﴿ وَكَذَلِكَ رُئَ يَرْفِيدَ مَنْكُوتَ الشَّعَوْنِ وَالْأَرْضِ وَلِنَكُونَ مِنَ الْمُوقِينِ ﴾ [لانمام الانمام الانمان والمائوي الذي بشاهده بنجل مل العالم الإنساني فهو متفوع على الوجه السابق متأخر عنه، فهذه المشأة الإنسانية اللديوية مسوقة بشأة أحرى إسابية هي هي بعينها، غير أل الاحاد موجودون فيها عير محجوبيل على رنهم، يشاهدون فيها وحدابيته تعالى في الربوبية بمشاهدة أنقسهم، لا من طريق الاستدلال، بل لأنهم لا ينقطعون عنه ولا يفقدونه، وأما قذارة الشرك وألو ث المعاصي فهو من أحكام هذه النشأة الديوبة دون تلك النشأة المعاصي فهو من أحكام هذه النشأة الديوبة دون تلك النشأة المعاصي فهو من أحكام هذه النشأة

ودكر السسابورى أن يعض العمد، استندلع على أصفية الأرواح دآية المبثاق، فقالوا: اوالإقرار بوحود لأله من لوارم ذوابها وحقائقها، وهذا العدم ليس مما يحتاح في تحصيله بني كسب وطلب، وهو المراد بأخد المبثاق عليهم، لكمها بعد التعلق بالأبدان يشعلها التعلق عن معلومها، فريما تذكر بالتذكير والتنبية، وربما لا تتذكر الآلاً.

ولكن آية المبثاق - كما برى القرطبي - نفسيرها مُشْكِل، وقد تعددت الأراء في تفسيرها، فقال قوم، معنى لآية أن الله تعالى أخرج من ظهور مني آدم يعصهم من بعض، ومعنى أشهدهم عنى أنفسهم. دلهم بحلقه على توحيده، فقام ذلك مقام الإشهاد عليهم والإقرار منهم، وقيل: إن الله - سبحانه وتعالى - أحرج الأرواح قبل خنق الأجساد، وجعل فيها من المعرفة ما عَلِمَتْ

⁽۱) الظر: العيران في تمسير القرآن: ٨ / ٣٢٥

⁽۲) عرائب القرآن ورعائب الفرقان: ٥ / ۲٦٠

به مَنْ خاطبها(۱). ثم قال: وهي الحديث عن النبي على هذين القولين، وأنه تعالى أخرج الأشباح فيها الأروح من ظهر آدم ـ عليه السلام ـ.

والحديث الذي ذكره الفرطبي هو ما روه الإمام مالك في موطئه (أنّ غَمَرَ بْنَ الْحَطّابِ وضي الله عنه و سُئِنَ عَنْ هَبِهِ الآيَةِ: ﴿ وَإِدْ أَحَدَ رَبُّكَ مِنْ بَعَ الْمَاعِمِ اللّهِ عَنْ هَبِهِ الآيَةِ: ﴿ وَإِدْ أَحَدَ رَبُّكَ مِنْ بَعَ الْمَاعِمِ اللّهِ عَنْ مَن طَهُورِهِمْ أُورِتَهُمْ وَأَنْهَدَهُمْ عَلَى السِّيمَ السَّيْمَ السَّتْ مِرَيّكُمْ فَالْوا بَنْ شَهِدَا أَلَت عُلْوا اللهِ عَنْ هَمَا عَنِينَ ﴿ ﴾ فَعَالَ عُمَرُ بْنُ الْحَطّابِ ورصي الله عمد : سَبغتُ رَسُولَ اللهِ عَلَيْهُ يُسْأَلُ عَنْهَ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ عَلَيْهُ: (إِنَّ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَق آدَمَ ثُمُ مَسَعَ ظَهْرَهُ بِيعِينِهِ فَاسْتَحْرَجَ مِنْهُ ذُرِيَّةٌ فَقَالَ. خَلَقْتُ مَوْلَا اللهِ عَلَيْهُ مَنْهُ فَرَيَّةٌ فَقَالَ. خَلَقْتُ مَوْلَا اللهِ عَلَيْهُ مَنْهُ مُرَيَّةً فَقَالَ : مَعْلَى مَنْهُ مُرَيَّةً فَقَالَ : فَقَالَ رَحُلُ . يَا رَسُولَ اللّهِ فَقِيمِ اللّهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ فَقِيمِ اللهُ ا

ورأى اس كثير أن هذه الأحاديث دلة فقط على أن الله ـ عر وجل ـ استخرج ذرية آدم من صلبه وميّز بين أهل الجنة وأهل النار، وأما ما جاء هي

⁽¹⁾ انظر: القرطبي: الحامع لأحكام القرآن: ٧ / ٣١٤

⁽٣) انظر القرطبي المجامع لأحكام القرآل ٧ / ٣١٥ والحديث أحرجه الإمام مالك في مؤطئه كثاب الحامع: باب ما حده في صفة السي الله تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء الراث العربي القاهرة د/ط-د/ت وأحرحه الترمدي في سسه: كتاب تفسير القرآن عن رسول لله ، باب ومن سورة الأعراف، وقان عحديث حس، وصبدم بن يسار لم يسبع من عمر، وقد ذكر بعضهم بين مسلم بن يسار وعمر من الخطاب رحلاً مجهولاً

دكر الإشهاد عليهم هناك بأنه ربهم، فرجّع بن كثير بأنها موقوقة (١)، ومن ثم قال قاتلون من السلف والحلف، إن أمراد بهذا الإشهاد إنما هو فطرهم على التوحيد كما تقدم في حديث أبي هريرة (١٠)، ولهذا قال الله عروجل فورية أحد رُبّك بن بين مادم بن طهورهم أربيتهم ولم يقل من ظهر آدم، ولم يقل من ظهره درياتهم أي جعل بسبهم جيلاً بعد جيل، ومعنى قوله عن قل من ظهره درياتهم أي جعل بسبهم جيلاً بعد جيل، ومعنى قوله عن وجل -: ﴿وَالْشَهَدُمُ عَلَى النّبِيمُ أَسَتُ بِرَبّكُم ﴾ أي: أوحدهم شاهدين بدلك قائلين له بلسان النحان، ومما يدل على ذلك أن حعل هذا الإشهاد حجة عليهم في الإشراك، فلو كان قد وقع هذا الإشهاد قبل حلقهم في هذه النجاة لكان كل أحد يذكره ليكون حجة عبه، هذه الإشهاد قبل إحيار الرسول الله به كاف في وجوده، فالحوات عليه، بن المكذبين من المشركين يكدبون بجميع ما حاءتهم به الرسل من هذا وعيره، وهذ جُمِل حجة مستقلة عليهم، قدل على

⁽۱) من هذه الأحاديث ما أحرحه الإسم أحمد في مسده، قال (حدُثنا خَسَيْنُ بُنُ مُحدُدٍ حَدُثنَا جَرِيرٌ يَغْيَى ابْن حارم عَنْ كُنْتُوم نِي حَدْرٍ عَنْ سَعِيد نِي خُسْرٍ عَنِ الْسِ عَنْاسِ عَنْ النَّبِي وَقَعْ قَالَ أَحد / الله / الْمَيدق مِنْ طَهْرٍ آدم بعضاد يَغْيَى عَزْده فَأَخْرَح مِنْ صَدْه كُلُّ ذُرِيَّةٍ فَرَاهَا فَشُوهُمْ بَيْنَ يَدَيْه كَامَرُ ثُمَّ كَدَمهُمْ قَالَا قَالَ أَلْسَتُ بِرَيْكُمُ قَالُوا عَلَى شَهِلْهِ أَنْ تَقُولُوا إِنِّنَ أَشْرِكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّ خُرِيَّةً فَرَاهًا فَشُوهُمْ بَيْنَ يَدِيْه كَامَرُ ثُمَّ كَدَمهُمْ قَالُوا إِنْكَ أَشْرِكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّ خُرِيقًا تَقُولُوا إِنْكَ أَشْرِكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّ خُرِيقًةً فَرَاهُ اللهِ مَنْ يَعْدِهُمْ أَفْتُهُلُكُنا بِمَا فَعَلَ نُمْتَطِئُونِ) المسد كتاب ومن مسد سي هاشم باب مناية مسئد عند الله بن عناس رقم الحديث ١٣٣٧ رأى اس كثير أن هذا الحديث موقوف على ابن عباس

المحليث أبي هريرة رضي الله عنه هو أن رسول الله قال (عَمَا مَنْ مؤلُودٍ إِلا يُولَدُ عَلَى الْفِضْرةِ فأَيْوَاهُ يُهوَدَابِهِ ويُنصَرابِه أو يُمَحُسانِه كَمَا لَنْتُحُ الْبَهِيمَةُ نَهِيمَةً جَمْعَاهُ عَلَى الْفِضْرةِ فأَيْوَاهُ يُهودَابِهِ ويُنصَرابِه أو يُمَحُسانِه كَمَا لَنْتُحُ الْبَهِيمَةُ نَهِيمَةً جَمْعَاهُ عَلَى مُحَسُّونَ فِيها مِنْ خَدْعاء ثُمَّ يَغُولُ أَنُو هُرِيْرَةً رَصِيَ / الله / عَنْهُ وَبِطَرَبَ اللهِ اللهِ عَلَى اللهُ عَلَى اللهُ عَلَى اللهُ عَلَى الله المسلم عليه المحاري في الله صحيحة. كناب الحائر باب إذا أسلم عصبي قدات هل يصلي عليه وقم ١٢٧٠ صحيحة.

أنه القطرة التي فطروا عليها من الإقرار بالتوحيد(١٠).

وقد جمع الراري بين الرأبين فقال: إن رأي أصحاب النظر وأرباب المعقولات بأن معنى الإشهاد وأحد لميثاق هو بما ركّب فيهم من دلائل وحدانيته، وهجائب حلقه لا طعل فيه ألبتة، وإبما الكلام في ظاهر الآية والحبر المفسّر لها، فقد "ثبت إحراح الذرية من طهور بني آدم بالقرآن، وثبت إحراج الذرية من طهر بني آدم بالقرآن، وثبت إحراج الذرية من طهر أدم بالحر، وعلى هذا التقدير فلا منافاة بين الأمرين، ولا مدافعة، فوجب المصير إليهما معاً؛ صوباً للآية والخبر عن الطعن بقدر الإمكان، (٢)

وهذا توفيق جيد لطاهر المصوص، ولكن ما ترال المسأله عيبية، فلا أحد يعلم كنه ذلك المبثاق، ولو يحعثا إلى أمسنا لتذكره ما تذكرنا شيئاً، فكيف يكون شيء عبر معلوم لدننا حجة عليثا أونحن لا نتذكر حياتنا الأولى تماماً، فكيف نتذكر أمراً قبل ذلك؟ ولهذا أوى أن أرجهة نظر المؤولين للآية الكريمة قوية، ومما يقوي حجتهم أن الحديث الوارد في هذه المسألة فيه كلام، أي أنه موقوف كما ذكر بن كثير، ولكن لا يعني هذا أني أوافقهم الرأي، فالمسألة عيبية يجب الإيمان بها كما ذل ظاهر الكتاب والسنة

ومن المتفق عليه صد المسلمين أن النفس حادثة، وقد نقل الألوسي إجماع المسلمين على ذلك، إلا أنهم حنفوا في حدوثه، هل هو قبل الندن أم بعده؟ (٣). قذهبت طائفة إلى القور بحدوث النفس قبل الندن، مستنلة

 ⁽۱) انظر تفسير القرآن الكريم ۲ / ۲۲۰، وانظر أبو السعود إرث د العائل السليم
 إلى مراي الكتاب العريز ۲۹۰۳، وبن الحوري: راد المستر في علم التفسير ۲۸۲/۳

⁽٢) - مقاتيح الميث / ١٩٤.

⁽٣) - انظر : روح البعائي: ٨ / ١٤٩-

مقوله عروحل من فرأم رُدُوّا إِلَى اللّهِ مَوْلَكُمُ الْمَوْ الانعام ١٦]. ويقوله في كَالَيْمُ النّفُلُ النّفُلُ النّفُلُ النّفُلُ النّفلُ النّفلُونَةُ فَي ارْجِن إِلَى رَبِّ رَاحِيةً مَوْيَةً فَي النجر ٢٧ ـ ٢٨] ويقوله في (الأرْوَاحُ جُدُودٌ مُجَدَّدَةٌ فَمَا تَعارَف منها السلف وما تَشَاكَرَ منْها اخْتَلَق (الأرْوَاحُ عَبُودٌ مُجَدَّدةٌ فَمَا تُعارَف منها السلف وما تَشَاكَرَ منْها اخْتَلَق (الأرواحُ عَبِل الأحساد بالفي هام)(١)، ويقوله في (حلق الله الأرواح قبل الأحساد بالفي هام)(١)، دكر الرازي أن الرد من هذا لعالم إلى الله عور وحل إنما يكون حيث كانت موجودة قبل العنق بالدن، ولا ندم من تقنمها قدمها، قال. وحجة الملاسفة على إثبات أن النفوس النشرية غير موجودة قبل وجود الندن حجة معيقة، بينا ضعفها في الكتب العقلية (٢)

ومن الأدلة العقليه التي دكرها في التعسير على دلك، أن الأرواح في منذأ الفطرة تكون حالية عن البعلوم والمعرب في شم يحصل فيها العلوم والمعرب في شم يحصل فيها العلوم والمعارف، فهي لا تزال تكون للي التبديل عن حال إلى حال، وفي التنديل من نقصان إلى كمال، والتعيير والتبديل من أمارات الحدوث (1)

⁽١) أخرجه الإمام البحاري كتاب أحاديث لأساء باب الأرواح جبود مجدة

⁽٢) سبق تحريجه: صعحة. ١٥٠

 ⁽٣) انظر معاتيج العيب ١٨ ، ١٣ و ١٧٨ وراجع المناحث المشرقية في علم الإلهنات والصيعيات ٢ / ٢٩١ مكتبة الأسدي نظهران د/ط ١٩٦٦م والنيسابوري: عوائب القرآل ورعائب العرقان: ٤ / ٤٦٩

⁽¹⁾ انظر: مقاتيح العيب: ٢١ / ٣٩.

 ⁽٥) أحرجه الإمام أحمد في مسده ' كتاب مسند المكثرين من الصحابة باب مسند عبد الله بن مسعود رقم ٣٨٨٢. وتكملة الحديث. (وَيُؤْمَرُ مَأْرَبُعِ كُنماتٍ رِرُقِهِ وأَجَلِهِ

طاهر العطف بئم في قوله تعالى. ﴿ ثُمُّ أَنشَأْنَهُ مَلْكَا ءَاحَرُّ فِي يَقتضي حدوث الروح بعد حدوث البدن، وهذا قول أرسطو وأكثر المسلمين، ولكن إذا أريد بالروح الروح الحيوانية فلا كلام في حدوثها بعد البدن وسرياتها فيه (١٠)

ومن الأدلة التي دكرها الآلوسي عن أرسطو وأتباعه أن النفس لو كانت موجودة قبل الأمدان، فإما أن تكون واحدة أو كثيرة، فإن كانت واحدة، فإما أن تتكثر عبد التعلق بالبدد أو لا، فإد لم تتكثر كانت الروح الواحدة روحاً لكل بدن، ولو كان كدلك لكان ما علمه إنسان علمه الكل، وما جهله جهله الكل وذلك محال، وإن تكثرت لرم انقسام ما ليس له حجم وهو أيضاً محال، وأما إن كانت كثيرة قلا بد أن تمتار كل واحدة منها عن صاحبتها إما بالماهية أو لوارمها أو عوارضها، والأولانِ محالات؛ لأن الأرواح متحدة بالتوع، والواحد بالبوع يتساوي حميع أثر له بالماتيات ولوازمها، وأما العوارض محدوثها إنما هو نصيب المائة وهي هنا البدن، فقبله لا مادة فلا يمكن أن يكون هماك عوارص مُحتلفة ﴿ وَمَن الاعتراضات عني هذا الاستدلال أنه لم لا يجور أن يقال. إن النفس كانت قبل الأبدان واحدة ثم تكثرت، ولا يقال الكل لو كان واحداً وكان قاملاً للانقسام يلرم أن تكون وحدته انصالية فيكون حسماً؛ لأنا نقوب مسلَّم أن كل ما وحدته اتصالية فإنه واحد قابل للانقسام، وليس مسلِّماً أن كل واحد قابل للانقسام فوحدته اتصالية؛ لأن الموحة الكلية لا تنعكس كنفسها(٢).

وصديه وشفي أمْ سَويدٌ فَوَالَّذِي لا إِنْ عَنْرُهُ إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْدَلُ بِعَمْ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَى ما يَكُونُ يَيْنَهُ وَبَيْنَهَا وِلا دِراعٌ فَينَسَلُ عَلَيْهِ الْجَدَاتُ فَيَحْمَمُ لَهُ بِعَمْلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْحُلُهَا وَإِنَّ الرَّجُلُ لَنَعْمَلُ بِعِمْلِ أَهْلِ النَّارِ خَتَى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَيَيْنَهَا إِلا دِراعٌ فَيشْبِقُ عَلَيْهِ الْجَتَاتُ الرَّجُلُ لَنَعْمَلُ بِعِمْلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَيَيْنَهَا إِلا دِراعٌ فَيشْبِقُ عَلَيْهِ الْجَتَاتُ فَيَحْمَمُ لَهُ بِعَمْلِ أَهْلِ لَحَمَّةٍ فَيَدْحُنُها)

⁽١) ابظر روح المعاتي 4 / ٢١٧

 ⁽۲) انظر أروح المعاني ٧/ ٢٨٥ وما ذكره الألوسي هذا منقول عن العباحث
المشرقية في علم الإلهيات وانطبيعيات سراري ٢/ ٢٩٠

وذكر الآلوسي أن أفلاطون وس نقدمه من الفلاسفة ذهبوا إلى القول يقدم الروح، واستدلوا على دبك بأن كن ما يحدث قلا بد أن يكون له مادة تكون سبباً لأن يصير أولى بالوجود بعد أن كان أولى بالعدم، فلو كانت النقوس حادثة لكانت مادية، فهي لبست مادية، قإدن ليست حادثة وأنها لو لم تكن أرلية لم تكن أبدية، لما ثبت أن كل كائن فاسد، لكنها أبدية إحماعاً، فهي أرلية ومن الاعتراصات عليهم أنه إن أريد بكونها مادية أن حدوثها يكون متوقعاً على حدوث سدن فالأمر كذلك، وإن أريد به أنها تكون منظيعة في البدن فإلم قبتم به لو توقعا حدوثها على حدوث البدن وجب أن تكون منظيعة فيه، وقونهم لو لم تكن أرلية لم تكن أبدية قصية لا حجة لهم على تصحيحها فلا تغلل الم

وأما عن هلاقة المعس بالبدن فقد سبقت الإشارة إلى رأي بعض المعسّرين في دلك، فقد دكر الرازي أن اسقس تصون البدن عن العفونة والعساد والتفرق، والبدن يصير آلة لبنفس في تحصيل السعادات الأبدية والمعارف الإلهية (٢) وهذا هو رأي الفلاسفة الذي أشربا إليه في بداية الممحث أيضاً.

وذكر أبو السعود «أن النفس الإسبانية مجردة ليست حالة في المدن ولا حارجة عنه، متعلقة به تعلق التدبير و لنصرف، تستعمله كيفما شاءت، فإذا أرادت فعلاً من الأفاعيل الجسمانية تلقيه إلى ما هي القلب من الروح الحيواني الذي هو أعدل الأروح وأصفاها وأقربها منها، وأقواها مناسبة إلى عالم المجردات، إلقاء روحاناً، وهو ينقيه نواسطة ما في الشرايين من

 ⁽۱) انظر المصدر السابق ۲۸۸ ، ۲۸۸ ورجع بمباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات للراري: ۲ / ۳۹۲

⁽٢) «نظر: مفاتيح العيب، ١٣ / ١٥

الأرواح إلى الدماغ الذي هو مبت الأعصاب التي فيها القوى المحركة للإساد، فعند ذلك يحرك من الأعصاء ما يليق مدلك المعل من مباديه البعيدة والقريبة (١).

ورأى إسمعيل حقي أن الروح الإنساني جوهر نسيط محرك للجسم، وليس هو حالاً في البدن، ولكن له تعنق به تعلق التدبير والتصرف، والروح الحيواني أثر من آثار هذا الروح (٢)

ورأى الشيرازي أن تعلق النصر بالمدن أمر مشكل عجيب لا يعلمه أحد إلا بهداية الله وتوفيقه، ذلك أن تعلقها بالمدن ليس تعلق الحال بالمحل، ولا تعلق العلق بالمعلول، ولا العكس، ويلا لما وحد أحدهما بدون الاخر، ولا تعلق المضافين المحقيقيين بالاحرا لأن لكل كهما ذاتاً على حدة، ولا أنصاً تعريكها للبدن كمحربك الدامع للشيء بالدفع، أو الجذب، لأن المفس مجردة، والمجرد يستحيل عليه هذه الحالات الوصعية ""

وذكر رأي الحكماء في حكمة تعلق لمعس بالمدن، وهي أن ذلك التعلق إنما كان تكميلاً للسعادات وحراحاً للدريات، فتقيض من عالم القدس الإلهي نموس إنسانية، يرجع ما كمل منها بالعلم والتقوى إلى الوطن الأصلي، وما لم يكمل يمكث في نعص البرازخ السفلية زمناً بحسب كثرة العوائق وقلتها، وإذا كان الاعتقاد فاسداً كان لعقاب أندياً(٤)

وأما الألوسي قرأى أن الروح الحيواسي ـ وهو سخار لطيف ـ هو الذي يمثل العلاقة بين الروح الأمري أو المعس الماطقة والبدن، فإذا فسد وحرج

⁽١) انظر إرشاد، بعقل السبيم إلى مرايا الكناب الكريم، ٩ / ١٧٥.

⁽۲) انظر: روح البيان: ۸ / ۱۱۳.

⁽٣) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٦/ ٣٨٠

⁽٤) انظر تفسير القرآن الكريم ٢٤/ ١١٦، و٦ / ١٣٨.

عن الصلاحية تحرح الروح عن البدن حروجاً اصطرارياً وتزول الحياة(١).

وأما الطباطبائي فقد ذكر أن المفس بمبرلة الثمرة من الشجرة والصوء من الدهن، قهي في أول وحوده عين المدد، ثم تمتاز بالإنشاء منه، ثم تستقل عنه بالكلية(٢)

وبهذا الحديث عن مشأ النفس وابيدن والعلاقة بينهما، اتصح لنا أثر الفلسفة في شروح بعص المفشرين في هذه المسألة، وسيتصح ذلك الأثر أكثر عبد التعرف على وحدة النفس وقو ها، ودلك في المنحث التالي

لمحجث البالك

وحدة النفسن وقواها

لقد احتلف الملاسفة في شأن وحدة النفس، فرأى أفلاطون أن النفس تمقسم إلى ثلاثة أقسام هي. المفس الساطعة، والعصبية، والشهوالية (٢) وحالفه أرسطو في ذلك فرأى أن المعس واحدة لا تتجرأ، وما ذكره أفلاطون من تقسيم للنفس إنما هي وطائف وقوى (٤)، وتابع أرسطو في هذا الرأي فلاسقة الإسلام (٥).

ومجمل القول في بيان تقسيم قرى النفس أنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

⁽١) - انظر روح المعاشي: ١٢ / ٥٦

 ⁽٢) انظر: الميران في تقسير القرآن ١ / ٣٤٨

 ⁽٣) انظر، جمهورية أفلاطون ١٣٩، ٢٧٣ وانظر عبد الرحمن بدوي. أفلاطون.
 ٢٠٥ مكتبة البهضة المصربة بالقاهرة: ط٦/ ١٩٥٤

⁽³⁾ أنظر: أرسطو: كتاب النفس. ٣٧، ٧٤

 ⁽٥) انظر، العارابي رسائل العاري(الدعاري انقبية) ٩، وأبو الحس العامري٠ لأمه
 على الأبد٠ ١٥٠، وابن سيسا: رسائة في المفس وبقائها ومعادها: ٩٣، ٩٩،
 والسهروردي: هياكل النور: ١٤٤، وابي ناجه عدير الموحد: ٢٢

النفس الناتية، والنفس الحيوانية، والنفس الإنسانية. وللنفس النباتية ثلاث قوى العاذية، والمنعية، والمولدة، وللمفس الحيوانية ريادة على دلك قوتان: المحرِّكة، والمدرِكة، والمحرِّكة على قسمين باعثة، وفاعلة، والمدرِكة إما أن تدرك من الحارج وهي لحواس الحمسة، وإما أن تدرك من الباطن، ومن القوة المدرِكة الباطنة فوة (فيطاسيا) - وهي الحس المشترك الدي يعمل جميع الصور المنظبعة في الحواس الحمسة متأدية إليها والمتحيلة، والمفكرة، والوهمية، وانحافظة، وأما النفس الباطقة فتنقسم قواها إلى قوة عاملة، وقوة عالمة، ولا ولى هي مبدأ حركة البلان، والثانية فواها إلى تقوة عاملة، وقوة عالمة، ولا ولى هي مبدأ حركة البلان، والثانية المجردة عن المادة، وبمال على ثلائة معانٍ. الأولى عقل هبولاني، والثانية المقل المستعاد المس

وقد أشار معس المعسرين إلى هذه العسائة؛ فدكر الراري في معسيره لقوله _ عر وحل _ * ﴿ وَمَا أَرِئُ مَرِي إِنَّ الْقَسَ لَأَمَارَةٌ الْالْمَوهِ البرسم [٥٠] . القوله _ عر وحل _ * ﴿ وَمَا أَرِئُ مَرِي الْمَارِةِ السوء ما هي؟ فالمحققون يرون أن النعس الإنسانية شيء واحد ولها صعات كثيرة، فإذا مالت إلى العالم الإنهي كانت نعساً مطمئنة، وإذا مالت إلى الشهوة والغضب كانت أمارة بالسوء، ودهب آخرون إلى أن النفس لمطمئنة هي النفس العقلية النطقية، وأما النفس المقلية النطقية، وأما النفس المقلية والغفسية فهما معايرة بالنفس العقلية النطقية،

وقول المحققين الذي أشار إليه لراري هنا هو قول أرسطو وفلاسعة الإسلام، وأما انقول الثاني الذي أشار إليه فهو قول أفلاطون، ثم رجّع

 ⁽١) انظر أرسطو: كتاب النفس ٤٩، و نصراني آراء أهل المدينة العاضفة. ٣٤،
 وابن سينا: رسالة في النفس ويقائها ومعادها: ٦٠

⁽٢) - انظر * معاتيح العيب ، ١٨ / ١٦١

الرازي الرأي الأول وقال: إن القرآر الكريم والأحاديث الشريعة مطابقان لقول أرسطو، ودلل على دلك بطريقين ·

الأول: طريق المناهة، فكل وحد من يشير إلى نفسه نقوله الأماء ويعلم بالصرورة أنه إذا أشار إلى دته لخاصة بقونه: «أنا» فإنما يشير إلى واحداً واحداً عير متعدد، فإن قبل: إن ذلك بعشار إليه نقوله الأناه وإن كان واحداً إلا أنه مركب من ثلاثة أشياء، وهي نقوة لمفكرة والعصبية والشهوائية، وهنا باطل؛ لأني إذا قلت. أن فكرت أو اشتهيت أو عصبت، فموضوع هذه القضايا الثلاث شيء واحد، والتعدد إنما وقع في المحمول كما لو قلت. هذا الجسم أسود يابس، فالموضوع و حد في الدات، متعدد بالصفات

الثاني طريق الاستدلال، وذلك من وُسِوه

الأول: أن العضب حالة بقسامية بحدث عنها دفع المدوي، والشهوة حالة بعسامية تتولد عند طلب المملائم ودفع المدوي، وحصول كل دلك مشروط بالشعور بالشيء على سيل الاحتيار والقصد، والشيء المحكوم عليه بكوته دافعاً للمنافي أو طالباً لمملائم عنى سيل الاحتيار لا بد وأن بكون له شعور بكوبه منافياً أو ملائماً، فالإدراث والعصب والشهوة صفات من شيء واحد، قثبت بهذا البرهان أد التفكر و لعصب والشهوة صفات ثلاث لقات واحدة

والثاني لو فرصنا مسايل بكول كل واحد منهما مستقلاً معطه المحاص، امتبع أن يكول اشتغال أحدهما بنعده الخاص به مامعاً للآخر من الانشعال بفعله، وإذا ثبت هذا وجب أن لا يكول اشتعال القوة المفكرة مامعاً من اشتعال القوة العصبية أو الشهوائية ولا بالعكس، لكن هذا باطل؛ لأن اشتغال الإنسان بالشهوائية يعمعه من الاشتغال بالعصبية، فثبت أن هذه الأمور الشكال الإنسان بالشهوائية يعمعه من الاشتغال بالعصبية، فثبت أن هذه الأمور الشكالة ليست مستقلة بأنفسها، بل هي صفات لجوهر واحد، فلا حرم كان

اشتعال دلك الجوهر بأحد هذه الأفعال مابعاً عن الاشتغال بالفعل الآخر(١٠).

ثم دكر حجة القائلين بالنفوس لثلاث بأن قالوا: إن رأيها النفس الشهوائية حاصلة في المبات بدون اسفس العصبية، ورأيها النفس الغضبية حاصلة في المحيوان بدون النفس الناطقة، ثم رأيها هده الآثار الثلاثة حاصلة في الإنسان، فعلمها أن كل واحدة من هذه الثلاث جوهر مستقل بنفسه. وأجاب بأنه ثبت في أصل المعقولات أن الماهيات المختلفة يحوز اشتراكها في آثار متساوية، وإدا ثبت هذا فقول من المحائز أن تكون النفس الإنسائية متساوية للنفس الباتية في التعدي والنمو، وللنفس البهيمية في المنصب، وإن كانت مختلفة في الماهية، وعلى هذ يكون جوهر النفس الإنسائية واحداً، ومبدأً لأفعال ثلاثة (١)

وكدلك أشار البسابوري إلى قول المجتفيل الذين رأوا أن النفس الإنسانية شيء واحد، ورأى أنها إذا صاب إلى العالم العلوي كانت مطمئة، وإذا مالت إلى العالم العلوي كانت مطمئة، وإذا مالت إلى العالم العالم السفلي، وإلى لشهوة والغصب سُميت أمّارة، وإذا كانت منجدة مرة إلى العالم العالم العلوي، ومرة إلى العالم السفلي سُميت لؤامة (٢)

إذن فالنمس واحدة، ولها قوى متعددة، وقد استدل إسماعيل حقي على وحدة النفس بقوله عر وجل فوصِّس وَمَا سَوَّبَهَا الشمس ١٤٠ فالآية للفس دكر ـ تدل على كون النفوس كلها حقيقة واحدة، ولكمها تختلف باختلاف توارد الأحوال والأسماء، فردا توجهت النفس إلى الله تعالى توحها

⁽١) انظر: أسرار التنزيل وأنوار التأويل: ٧٠٩

⁽٢) انظر: المصدر السابق: ٧١٢

⁽٣) - انظر: عرائب العران ورغائب القرقان: ٦ / ٢٧١

كلياً سميت مطمئنة، وإذا توجهت إلى الطبيعة توجهاً كلياً سميت أمَّارة، وإذا توجهت تارة إلى الحق بالتقوى، وتارة أخرى إلى الطبيعة البشرية بالفجور، سميت لوَّامة (١)

وعد تفسير هذه الآية الكريمة أشار بعض المعسّرين إلى قوى النفس، فدكروا أن تسويتها يعني إعطاءها القوى الكثيرة الطاهرة والباطنة، كالقوة السامعة والباصرة والمحيلة والمفكرة (٢).

وأرى أن هذا التعسير وإن كان أثر العلسمة فيه طاهراً لكن الآيات الكريمة تحتمل المعنى الذي أشاروا إليه، بيد أنهم لم يقفوا عند هذا الحد، بل تحاوزوه إلى التأويل الذي لا يحدوا من تكلُّف، وأحياناً بكون التكلُّف

⁽١) - انظر: إسماعيل حقي: روح البيان: ١٠ / ٤٤٣

 ⁽۲) انظر: مقاتیح العیب ۲۱ / ۱۹۳، و سسانوري عراث القرآن ورغائب القرقان
 (۲) ۲۱۷ / ۱۱۵ والآلوسي روح المعاني: ۱۵ / ۲۵۹

وقد ردَّ أبو حياد الأمدلسي هذا متأويل فقال وهو معيد عن مماحي كلام العرب والمتشرَّعين^(٣).

وأشار بعصهم عبد تمسير ألوله عن وحل : ﴿ أَلَا يَالُو طِلْ دِى تُلَابُ مُولِه عن المُعْسِيةِ والشهوية والشيطانية ، شي ﴾ المرسلات ١٣٠. إلى قوى السفس: المغسية والشهوية والشيطانية ، فذكروا أن اتباع هذه القوى يؤدي إلى هذا العداب، أو أن حجاب النفس عن أبوار القدس النص والخيال والوهم، فهذه الثلاث مانعة للروح من الاستنارة بأنوار عالم القدس والطهارة (٢٠) .

وكدلت فسُر الرازي قوله عز وحل - ﴿ ﴿ إِنَّ أَمَّةَ يَأْمُرُ بِٱلْمَدَٰلِ وَكَدَلَتُ وَكَدَلَتُ وَالْمَثْلِ الْمُكَلِّ وَالْإِنْمَانِ وَإِينَاآي دِى ٱلْشُرْفَ وَبَاعَى عَنِ الْمُحَشَّلَةِ وَالْمُكِيِّ وَٱلْمُغِيُّ يَعِظُكُمْ

 ⁽١) انظر مفاتيح العيب ١٤ / ١٤، و سيسابوري عرائب الفرال ورهائب العرقان .
 ٣٩/٥ والألوسي: روح المعاني: ٤ / ٣٣٥

⁽٢) انظر البحر المحيط ٤ / ٢٧٧

 ⁽٣) انظر الراري: معاليح العيب. ٣٠ / ٢٧٥، و سيسابوري غرائب القرآن ورعائب الفرقان. ١١ / ٢٥١، والسيضاوي أنوار تتمريل وأسرار التأويل: ٥ / ٤٣٠، وإسماعيل حقي ورح البيان ١٩٤ / ٢٨٦، والأنوسي: روح المعالي، ١٩٤/١٥

لَمُلَكُمُ مَذَكُرُوبَ والنعل (٩) تصيراً فلسماً، فذكر أن الله تعالى أودع في النفس البشرية قوى أربعة وهي الشهوانية النهيمية، والغصبية السبعية، والوهمية الشيطانية، والعقلمة الملكمة، وهذه الأخيرة لا تحتاج إلى تأديب وتهديب؛ لأنها أشه بحواهر الملائكة، ومن نتائج الأرواج القدسية العلوية، إنما المحتاج إلى التأديب لقوى لئلاث الأول، فقوله عروجل وجل وقيدين من المحتاج إلى التأديب لقوى لئلاث الأول، فقوله عروجل الشهوانية المحارجية عن إذن الشريعة، والمراد من قوله ﴿وَالنَّهُ وَالمُواط المحاصل في آثار القوة العصبية السبعية، وأما قوله ﴿وَالنَّهُ عَالَمُوا منه أن القوة الوهمية السبعية، وأما قوله ﴿وَالنَّهُ عَالَمُوا منه أن القوة الوهمية السبعية، وأما قوله ﴿وَالنَّهُ عَالَمُوا منه أن القوة الوهمية الشيطانية تسعى في الاستعلاء على الناس وإطهار الرياسة والتعلم.

ثم قال العطهر مما دكرد أن همه الألهاط الثلاثة منطبقة على أحوال هده القوى الثلاثة، ومن العجائب في هذه الباب أن العقلاء قالوا أحس هذه القوى الثلاثة هي الشهوابية، وأوسطها العصبية، وأعلاها الوهمية، والله راعي هذا الترتيب، فنذأ بالعجشاء التي هي نتيجة القوة الشهوابية، ثم بالمبكر الذي هو بتيجة القوة الوهمية (1).

ووافق الراري على هذا لتأويل كلَّ من البيضاوي (٢)، والبيمانوري (٣)، وأبي السعود (٤)، والألوسي (٥)، وكدلك قال الراري عند تفسيره لقوله عرو وحل من ﴿ ﴿ وَلَا مُسُولَكَ وَلَا حِدَلَ فِي الْعَبِي ﴾ [البنرة ١٩٧٠] النبت في العنوم العقلية أن الإنساد فيه قوى أربعة فوة شهوانية نهيمية، وقوة غضبية

⁽١) مقاتيح العيب: ٢٠ / ١٠٢.

⁽٢) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التاويل ٣ - ٣٦٨

⁽٣) الطر: عرائب القرآن ورغائب العرقان: ٧ / ٨٦

 ⁽٤) اطر إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم ٥٠ / ١٣٦

⁽٥) انظر: روح المعاني: ٧ / ٥٥٤

سبعية، وقوة وهمية شيطانية، وقوة عقلية ملكية، والمقصود من جميع العبادات فهر القوى الثلاثة أعني الشهو بية والعصبية والوهمية، فقوله ﴿ وَهَلَى السَّهُو بِيهَ وَتُولُه ﴿ وَوَلَه وَالْعَالَة وأَفْعالُه وأَحْكَامه وأسمانه وأنها له ومنها له وأخاله وأحكامه وأسمانه وأسمانه وأله .

وقال البيصاوي عند تفسيره لقوله _ عز وجل _ " ﴿ وَإِذْ قَالَ رُبُّكَ لِلْمَلْتَهِكُةِ إِنَّ جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالِواً أَجَّمَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَاءَ وَخُنْ شَيْحُ جَمَدِكَ وَتُعَدِّسُ لَكُ قَالَ إِنَ أَعْلَمُ مَا لَا تَمْلَمُونَ ﴾ [السفرة ١٣٠] الركأتهم علموا أن المجعول حليمة ذِلاثلاث فوي عليها مدار أمره شهوية وغصبية تؤديان به إلى المساد وسأبث النمامي وعقلية بدعوه إلى المعرقة والطاعه، ونظروا إليها مفردة وقالوا عا المحكمة في استجلافه، وهو باعتبار تبلك القوتين لا تقتصي الحكمة إيجاده فصلا عن استحلافه، وأما باعتبار القوة العقلية فبحن نقيم ما يتوقع منها سليماً عن معارضة تلك المفاصد، وعملوا عن مصيلة كل واحدة من الفوتين إدا صارت مهذبة مطواعة للعقل، متمرنة على الحير، كالعفة والشجاعة ومجاهلة الهوى والإنصاف، ولم يعلموا أن التركيب يفيد ما يقصر هنه الأحاد، كالإحاطة بالجزئيات واستنباط الصناعات واستحراح منافع الكائنات من القوة إلى الفعل الذي هو المقصود من الاستخلاف" (٢٠) ثم قال (الومعني قوله ـ عز وجل ـ (﴿ وَعَلَّمُ مَادُمُ اَلاَسْهَاتُهُ كُلُّهَا﴾ [النفرة ٢١]! أنه تعالى حنفه من أجزاء محتلفة، وقوى متباينة

 ⁽۱) معانيج العيب ٥/ ١٨٠ وانظر البيب وري عرائب القرآن ورقائب العرقان ٢/
 ٣٤٦. وإسماعيل حقي: روح البيان: ١ / ٣١٥

⁽٢) أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ١٣٩

مستعداً لإدراك أنواع المدرّكت من بمعقولات والمحسوسات والمتحيلات والموهومات، وألهمه معرفة دوات الأشياء وحواصها وأسمائها وأصول العلوم وقوانين الصناعات وكيفية آلاتهاء(١).

وبعد هذا الحديث عن حقيقة لنفس، ومندئها، وعلاقتها بالبدن، وحدثها، يتصبح لما تأثر بعض المفشرين بالفلسمة في حديثهم عن النفس، والذي يؤخذ على هؤلاء المفشرين أنهم تجاوزوا في تفسيرهم طاهر الآيات الكريمة، فاستعملوا التفسير الإشاري لذي أدى بهم إلى التكلّف والتعشف.

وبعد هذا قد يتساءل عن مصير الممس، فيقال إذا كانت الممس حادثة فهل تموت وتفتى كما يمنى البدل أم لا؟ وإن كان هناك بعث وآخرة فهل يكون البعث للنفس فقط أم سيكوب لنبعس والبدل معاً، وعلى أي شكل سيحشر البدن؟ الجواب على هذه التناؤلات سنعرفه في المنحث التالي:

⁽١) - أنوار التنريل وأصرار التأويل: ١١/ -١٤٠

⁽۲) انظر: تمسير القرآن ،لكريم ٧/ ٥٥

المبحث الرابع

المعاد

لقد كثر الجدل في الفلسفة حول معنى البعث والعدود، هل هناك بعث؟ وإن كان هناك بعث فهل سيكون هدك حلود؟ وإن كان هناك حلود فهل سيكون للنفس وحدها، أم لسعس و لندن على السواء؟ فهذه التساؤلات حبّرت الفلاسفة في الإجابة عنه كما سنرى. ولمسألة البعث أهمية كبرى عند المؤمنين عامة الأنها ترتبط ارتباط مناشراً بالعقيدة، والإيمان باليوم الآجر وبالنعث والنشور بعد ركباً من أركان الإيمان في الإسلام، وكثيراً ما يقرن القرآن الكريم بين الإيمان بالله واليوم الآجر أو البعث، قال الله م فز وجسسل من في الإسراب الإيمان بالتي أنس كان يَرتبوا الله واليوم الإحراب عنها الله واليوم الأحر أو البعث، قال الله من وجسسل من في الإسراب عنها وهي مسألة واصحة لدى المسلمين لم يجادلوا فيها؛ لأمها من مسائل العبد التي يُؤمن بها كما أحر الوحي.

وأما الموت فهو من الحقائق المدهية التي لا تحتاج إلى نظر؛ ولهذا لم نشعل الملاسفة أنفسهم في حقيقته نقدر ما شعلوها فيما بعده، وهو المعاد.

والموت عبد الفلاسفة يعني انفصال النفس عن البدن (1)، ولكن مادا بعد هذا الانفصال؟ هنا اختلف الفلاسفة فيما بينهم فأفلاطون رأى أن للنفوس بعد ذلك الانفصال مراتب، فنفس الفيلسوف إذا تحررت من البدن تعود لتتصل بالآلهة، وتنقى معهم أبداً، وأما النفس الفاصلة فهي أقل رتبة من تعيد الفيلسوف، فإنها تعود ثانية إلى صورة النشر، وأما النفس الخبيثة

 ⁽۱) النظر: محاورات أفلاطون(فيدون أو حمود الروح)، ۱۹۸، والشاراني أراء أهل
 المدينة الفاضلة ۸۲، وابن طميل: حي بن بقظان: ۸۰

فتسجن في أبدان أحرى، كأن تكون حميراً أو داناً (١٠٠٠). وأما أرسطو فقد سبق في تعريفه للنفس أبها صورة لبدن وكمال له، وعلى هذا رأى بعض الباحثين أن مذهبه يقصي إلى هنائها بقاء البداء الآن الصورة عده لا تنقى بعد هلاك المادة، فتعلى النفس بقياء مادتها (٢٠) وإن كان تعريفه للنفس يلزم منه القول بفياتها بفياء البدل على حد ما ذُكر ويوبه أشار إلى مفارقة نوع من النفس، فقال وهو يتحدث عن فوى النفس أعير أبه يبدو أن هاهنا بوعاً من النفس محتلفاً، وأمها وحدها يمكن أن تمارق المجسم، كما يعترق الأرلي عن الفاسد، أما أحراء النفس الأحرى فيتضبح منا سبق أبها لا تعارق (٣٠٠). فَيُفْهِم من هذا النفس أن النفس الإنسانية بأفية بعد فناء أحرائها والبدن الذي كانت

وقد رأى بعض فلاسمة الإسلام أن أرسطو كان يقول بالمصال النفس عن النجسد، قال الكندي وهو يتحدث عن وضع أرسطو لأمر الملك اليوباني الذي أحدته عيبوبة طويلة، فلما أفاق منها صار يبحدُث الناس بما رأى من الأنفس والصور والملائكة، وأحبر عن بعض الأحداث التي ستكود، فكانت كما قال، قال الكندي الودكر أرسطو أن السبيل في ذلك أن نفسه إنما علمت ذلك العلم؛ لأنها كادت أن نفارق البدد، وانقصلت عنه بعض الانفضال، فرأت ذلك، فكيف لو فارقت البدن على المحقيقة الكانت

 ⁽۱) انظر، محاور ت أبلاطور(بيدون أو حنود الروح): ۲۰۸ ـ ۲۱۰، وأحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية: ۱۷۱

⁽٣) انظر: الدكتور محمود قاسم في النفس وانعقل لفلاسفة الإعربق والإسلام 104. وأحمد أمين وزكي بجيب محمود قصة الفلسفة اليوبانيه (٢٤١ ومحمد صالح الرركان فخر الدين الراري وآراؤه كلامية والفلسفية \$13.

⁽٣) کتاب النمس: ٤٧

قد رأت عجائب من أمر الملكوت لأعلى الله ورأى إخوان الصفا أن الفلاسفة الثلاثة: سقراط وأفلاطون وأرسطو كانوا يقولون ببقاء النفوس بعد معارفتها الأجسام (٢٠) وأما عن رأيهم هم في دنث، فانظاهر من كلامهم أنهم يؤمنون بمعاد الأرواح والأجساد معاً، وقد عقدوا فصلاً خاصاً في بعث الأجساد، ذكروا فيه أن يعث النفوس من القبور وقيامها من التراب، إنما يكوب دلك إدا رُدَّت إليها ملك النفوس و لأروح التي كانت متعلقة بها وقناً من الزمان، فتنتعش تلك الأجساد، وتحيا تلك الأبداب، وتتحرك وتحس، بعدم كانت جعوداً، ثم تُحشر وتحاسب وتجارى (٣٠) ولكن قولهم في صفة الحدة والبار، ينقص ادعاءهم السابق بعث الأجساد، حيث رأوا أن الحدة مي عالم الأرواح لا هبولي جرمانية، والباريهي عالم الأحسام التي تحت طك القمر، الذي هو دائم الكون والفساد (٤٠).

إدن: عيلرم من هذا الكلام القول ببعث الأرواح فقط، ولعل هذا هو الأنسب والمعوافق للرأي المشهور عن جمهور الفلاسفة، فإن أكثرهم كال يعتقد أن المعاد للأرواح دون الأحساد، وهذا ما أكده فلاسفة الإسلام الأخرون، فقد ذكر الكندي أن أفلاطون كان يرى أن النفس إذا فارقت البدن صارت في عالم العقل، فينكشف لها علم كن شيء، فتصير الأشياء كلها بارزة لها كما هي دارزة للباري - عر وجل ، إذ إنها تصير في نور الباري وبعث بقرة لها كما هي دارزة تصير بين ذلك، فالنفوس الخبيثة تصير إلى

 ⁽١) رسائل الكندي الفلسفية (القول في انتمس المختصر عن كتاب أرسطو وقلاطي وسائر
 القلاسفة) ٢٧٩

⁽٢) - انظرا رسائل إخوان الصما وخلان الوقاء: ٤ / ٩٩

⁽٣) - انظر: رسائل إحوال الصف وخلان الوفاء: ٣ / ٢٧٩

⁽٤) انظى المصدر السابق: ٢/ ٥٤، و ٣/ ٧٨

فلك القمر فتقيم مدة، فإذا تهذّبت ارتمعت إلى فلك عطاره فتقيم مدة، فإذا تهذّبت ارتمعت إلى فنك أعلى، وهكد إلى أن تصل إلى عالم العقل⁽¹⁾.

وأما العارابي فقد احتمعت أراؤه في هذه المسألة، فمره يتكلم عن النفوس الإنسانية عموماً دون تعرقة بن النفوس الصالحة أو الجاهلة، فيري أنها من المقارقات، ومن صفات المفارقات أنها لا تموت ولا تفسد، بل تمارق المدن لتنصل بعالم العقل^(٢) وإدام فارقته ولم تكن كاملة كانت لها تكميلات من دونه (٣) ومرة ثامية يرى أن مرضى النفوس تعقى أنفسهم هيولانية غير مستكملة استكمالاً تفارق به المادة حتى إدا بطلت المادة بطلت أبصاً(٤)، ومرة ثالثة قال قولاً يوحي بالتناسع، ولأهمية هذا القول ودقته فسأذكر بصه وإن كان مطولاً، فقال الأما أهل مدن الجاهبية فإن أنفسهم تبقى عير مستكملة، ومحناحة في قوامها إلى المادة صرورةً، إذ لم يرتسم فيها رسم حقيقه نشيء من المعقولات الأوّل أصلاً، فإذا بطلت المادة التي بها كان قوامها مطلت القوى التي كان شأبها أن يكون بها قوام ما مطل، وبقيت القوى التي شأمها أن يكون مها قوام ما بقي، فإن مطل هذا أيصاً والمحل إلى شيء أحر صار الذي بقي صورةً ما بعنك الشيء الذي إليه انحلت المادة الباقية، مكلما يتمق بعد ذلك أن يسحن ذاك أيضاً إلى شيء صار الذي يبقى صورة ما لذلك الشيء الذي إليه انحل إلى أن نتحل إلى الاسطقسات، فيصير الماقى الأخير صورة الاسطفسات، ثم من بعد ذلك يكود الأمر هيه على ما

الظرة رسائل الكندي الملسمية(القول في النفس المتحتصر من كتاب أرسطو وفلاطل وسائر الفلاسفة) ٢٧٨ ـ ٢٧٥

⁽۲) انظر رسائل العارابي (رساله لمعارفات) ۲، ۸، و (رسالة الدعاوي العدية) ۱۰

⁽٣) رسائل العارابي(رسالة التعليقات): ١٣

⁽٤) انظر: رسائل الدرايي (الساسة المدية): ٣٥

يتفق أن يتكون عن تلك الأجزاء من الاسطقسات التي إليها انحلت هذه، فإن اتعق أن تختلط بلك الأجزاء احتلاطاً يكون عه إسد، عاد قصار هيئة في إنسان، وإن اتفق أن تختلط احتلاطاً يكون عه موع آخر من الحيوان أو غير الحيوان، هاد صورة لذلك الشيء، وهؤلاء هم الهالكون والصائرون إلى العدم على مثال ما يكون عليه البهائم المائم.

ولهذا احتلف الباس حول مدهب العرابي في خلود النفس، فيعصهم يرى أن مدهبه القول بخلود النفس، وآخرون يرون عكس دلك، قال ابن طفيل: افقد أثبت في كتاب اللملة العاصلة، بقاء النفوس الشريرة بعد النبوت في آلام لا بهاية لها، بقاء لا بهاية لها، ثم صرّح في السياسة المغنية، بأنها متحلة وصائرة إلى العدم، وأنه لا بقاء إلا المنفوس العاصلة الكاملة، ثم وصف في فشرح كتاب الأخلاق أشئة من أمن لسعادة الإنسانية، وأنها إنما تكون في هذه النبياة وفي هذه الدار، ثم قافسته بدلك كلاماً هذا معناه وكل ما يذكر فير هذا فهو هذه ال وغرفان وخر عات عجائر، فهذا قد أيأس الحلق حميفاً من رحمة الله، وصيّر القاضل و نشرير في رتبة واحدة؛ إذ جعل مصير الكل إلى العدم، وهذه دلة لا تقال، وعثرة لسن بعدها جبر (٢). قال أستاذنا الكل إلى العدم، وهذه دلة لا تقال، وعثرة لسن بعدها جبر (٢). قال أستاذنا الدكتور حسن الشافعي والحق أن بصوص الفارابي تحتمل الأمرين معاً (٣)

وأما عن رأي انن طفيل نصبه فقد رأي أن الأحسام ستفني وتبطل

 ⁽١) آراء أعل المدينة العاصلة ١٧، ويبدو أن مدعب السهروردي قريب من متعب القارابي هذا، انظر حكمة الإشراق: ٢٣٠

⁽٢) حي بن يقطال، ٢٢

 ⁽٣) انظرا التيار المشائي في العدمة الإسلامية ٥٧ و نظر الدكتور جمال رجب
سيد بي نظرية النفس بين س سينا والعرائي ٢٤٤ الهيئة المصرية العامة
لذكذت داطا ٢٠٠٠م

وتبقى النفوس، وستكون النفوس بعد مفارقتها الأبدان عبى ثلاثة أقسام: بعوس تبقى في الآلام والعداب السرمدي، ونفوس تتحلص من تلك الآلام بعد جهد طويل ثم تشاهد ما تشوقت إله، وبعوس تبقى في لذة وغبطة وسرور وقرح دائم (۱).

وكدلك الشأن مع ابن سينا، فقد احتلف الباحثون حون مذهبه أيضاً، فنعصهم يزي أنه يقول بالمعاد الروحاس فقطء وأحرون يرون أنه يقول بالمعاد الجسماني أيصا(٢). ويعود هذا الاختلاف إلى فهم نصوص اس سياء وحاصة فيما يتعلق مما جاء به الشرع. قال " لعالم في المعاد على طفتين؛ طبقة وهم الأقلون عدداً والماقصون والأصعفون بصيرة منكرون له، وطبقة وهمي السواد الأعظم والأطهرون معرفة وتصبرة مُعِرُّونِ بِنِي، وبعد ذلك فهم فِرُق فَقُوفَة تحعل المعاد للأبدان وحدهاء واهرقة تجعله للنموس وحدهاء وقرقة تجعله للتقوس والأبدان جميعاً ٢٠٠٠، وبعد مناقشته لهذه الغِرق قال: •فإذا بطل أن يكون المعاد للندر وحده، ونظل أن يكون لنندن والنفس جميعاً، ويطل أن يكون للنفس على سبيل التناسح، فالمعاد إذن: للنفس وحدها على ما تقرر الله عنه الله على عالى المعاد الجسماني. ورأى أن المعاد ليس على مستوى واحد؛ دلك أن النفوس عني ثلاث مراتب عالنفوس الكاملة في العلم والعمل تُلحق بعالم العقول، و لنفوس التي هي أقل رتبة تتصل بنفوس الأفلاك، وبعد أن تتطهر من دنس عالم العناصر تُلحق بالنفوس الكاملة،

انظر، حي بريقظان AY

⁽٢) الظر. الدكتور جمال رجب سيد بي عطرية التعس بين الن سينا والعرالي ٢٤٤

 ⁽٣) رسالة أضحوية في أمر المعاد ٣٨. تحميق محمد مؤاد عبد انباقي دار إحياء التراث العربي (لقاهرة: د/ط-د/ت

⁽٤) رسالة أضحوية في أمر المعاد: ٩٣.

والمفوس الناقصة الخبيثة تنعمس في بحور الطنمات الطبيعية وقعر الأجرام العنصرية (١)، وقد استدل ابن سببا لهذا التقسيم بقول الله عنز وجل - ﴿ وَكُنْتُمُ الْمُنْكُ اللَّهُ مَا أَصْبُ الْمُنْتُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّلَّةُ اللَّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ الللللّهُ اللللّهُ ال

ولكنه في موضع آخر دكر أن المعاد منه مقنول من الشرع، ولا مبيل إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر لسوة، وهو الذي للبدن عند المعث، ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهائي، وقد صدقته السوة، وهو السعادة والشقاوة اللتان للأنفس^(۲) فهنا يقرر معاد البدن كما أخبرت نه الشريعة، فالشريعة أحبرت نمعاد البدن وباللدات والآلام الحسية، فيلزم من كلامه هذا أنه يؤمن بالمعاد الحسمائي، قال الشيرازي، لقد اعترف ابن سينا بالعجز عن إدراك المعاد الجسمائي، وصرّح بأن لا سبل للعقل إليه إلا من جهة تصديق حبر البوة (۲).

ولو رحما إلى أصحوبته لعرف مادا يقصد نقبول ما جاءت به الشريعة لتبين لما حقيقة موقفه من المعاد، حيث رأى أن الشرائع واردة لخطاب الحمهور بما يقهمون مقرباً ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل، فلا بد من تقرير ما أعد للمحسنين والمسبئين من دلك علمهم في الدار الأحرة، وتصوير ذلك بصورة يفهمونها ويتحيلونها، فإذا لم يمثل لهم الثواب والعقاب الحقيقي البعيد عن الأفهام بما يظهر الم يرعبو ولم يرهبوا، فوجب في حكم السياسة الشرعية تقرير أمر المعاد و لحساب والثواب والعقاب على هذه الوحوه (1). ويهذا يتبين أن ابن سيا يقود بالمعاد الروحاني فقط.

رسالة في معرفة النقس الناطقه وأحوالها ١٨٧. (٢) انظر، النجاة ٤٧٧

⁽٣) انظر: تقسير القرآن الكريم. ٥ / ١٢٠

 ⁽٤) انظر وسالة أضحوية في أمر المعاد: ١٥٠ ٦٠

وقد أكد أبو السركات لمعددي السعادة والشقاوة العقليين، وأقر بالثواب والعقاب الشرعيين، وقال لا سبيل إلى معرفة دلك من جهة المظر والقياس (1).

وأما ابن رشد فيرى أن ما قُهِم من تعثيل في شريعت قهو على ثلاث فرقة رأت أن الوحود الآخر هو بعينه هذا الوجود، فهو واحد بالحس، إلا أنهما يحتلف بالدوم والانقطاع، فالوجود الأول منقطع والوجود الآخر دائم، والفرقة الثانية رأت أنه كدلث إلا أنه شبه له ومثيل، وليس هو بعينه، والفرقة الثائة رأت أن الوجود المعثل بهذه المحسوسات هو روحاني، والحق في هذه المسألة أن فرص كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظره فيها، بشرط أن لا يقصي إلى يبطال الوجود الأخر حملة؛ لكون العلم بوجود عالم أحر معلوماً للناس بالشرائع و تعقول، فهذا كله يسبي على نقاء المسر(7)

ومهدا ترك اس رشد لكل إسان أن يعتقد ما يعتقده من أمر العث، فلا مانع عمتده أن يكون المعث روحانياً فقط، أو يكون روحانياً جسمانياً، صواء أكانت الأندان هي نفسها أنذان الوجود الأون، أو أنداناً شبهة ومثيلة لها

وقد أشار القرطمي إلى هؤلاء الفلاسفة فقال علمات في الإسلام أقوام ليس يمكنهم إنكار البعث خود من مصلمين، فيتأولون ويرون القيامة موت البدن، ويرون الثواب والعقاب إلى خيالات تقع للأرواح مرعمهم، قشر هؤلاء أصر من شو جميع الكفار؛ لأن هؤلاء يُلَبِّسون على الحق، "روأى

⁽١) انظر المعبير في الحكمة ٢ / ٤٤٩، وانظر أن المفيس الرسالة الكاملية في السيرة البوية: ١٩٩، قرأيه صريح في حشر الأبدان

⁽٢) - انظرا مناهج الأدلة في مقائد الملة: ٣٤٣

⁽٣) الجامع لأحكم القرآن. ١٦ / ١٧٢

الألوسي أن إمكار العلاسقة للمعاد الحسماني مني إما على رعم استحالة إعادة المعدوم، أو على استحالة عدم تناهي الأنعاد، فإن منهم من قال: الإنسان قديم بالموع، والمقوس المنطقة عبر مناهية كالأندان، علو قبل بالحشر الجسماني للزم اجتماع الأبدان عبر المتناهية في الوحود، إد لا بد لكل نفس من بدن مستقل، فيلزم بُعُدٌ عبر منناه لتجتمع فيه تلك الأبدان عبر المتناهية، وقال بعصهم إن الإنسان أفراده عبر مناهية والعناصر متناهية، فأجزاؤها لا نفي مثلك الأبدان فكيف تحشر؟ والبحق الطعن في قولهم بالقدم النوعي، وعدم تناهي أفراد الإنسان، وبرهان النظيق متكفل عندنا بإنطال غير المتناهي (١)

ودعوى الفلاسفة بأن وصف الشرع لأحوال المعاد إنما كان على سبيل التشبه والتعثيل، هي دعوى باطلة لا تستند إلى برهاد، وقد رد الغرالي على هذه الدعوى، ودكر أن ما ورد في وصفو النجئة والبار، وتفصيل تلك الأحوال، بلع مبلعاً لا يحتمل الباوس، فكلامهم تلبيس، نقيص الحق، يتقدس هنه منصب النبوة (٢)،

⁽۱) انظر روح المعاني ۱۲ / ۱۰ وصورة برهان التطبق على الشكل الثاني والموسا مرسنا ممكنات لا بهاية لأعدادها، يستند بعضها يلى بعض في وجودها، وفرصنا بالتوهم بقصان عشرة منها مثلاً، فإن أن يكون عليها مع فرص النقصان مساوياً لعندها قبله أو أنقص أو أريد، لا حدثر أن يكون مساوياً والناقص لا يساوى الرافد، فإن قبل إنه أريد فهو أيضاً قدم الإحدة، وإن قبل إنها أنقص فأحدهما لا محالة أريد من الآخر بأمر متناه، وما راد على المشاهي بأمر متناه فهو متناه؟ إذ لا يك أن يكون للريادة نسه إلى النامي بحهة با من جهات السباء على بحو زيادة المتناهي على المسبة الواقعة بين المتناهيين المسبة الواقعة بين المتناهيين المسبة الواقعة بين المتناهيين، ومحال أن يحصل بين من ليسا عشاهيين المسبة الواقعة بين المتناهيين، الأمدي: عايه المرام في هذم الكلام، ٩

⁽٢) اظر, تهامت العلاسعة: ٢٩٢

ويعد هذا العرص والمماقشة لآر ، الفلاسقة في المعاد، أنتقل لمعرفة أثر هذه الآراء الفلسفية في التفسير، فهل قمها المفسرون أم ردوها؟ وما هي رؤيتهم في هذه المسألة؟.

* المعاد عند المفسّرين:

عرض القرآن الكريم هذه المسألة عرصاً موسعاً؛ لأنها مسألة تتعلق بالعقيدة مباشرة، فالإيمان بالبعث ركن من أركان الإيمان، كما حاء في المحديث الصحيح (۱) وكان سمفسرين دور كبير في بيانها، وتميير العث من السمين من الآراء الفلسفية فيها، وسأقتصر هنا في عرض الآيات التي تكلم عندها المفسرون كلاماً فلسفياً عقلياً فقط، دون التي دار حولها الجدل الكلامي المعروف، فهذه نُحمَّتُ كثيراً، وليست داخلة في عنوان هذا اللحث

وقال عرض الأدلة العقبية على المعاد لدى المعسرين أشير إلى معنى الموت عندهم، فقد رأى بعضهم أن الموت صفة وحودية مصادة للمياة، وحجتهم في ذلك قوله تعالى ﴿ أَيِّى بَنَى النَّوْتَ ﴾ (٢). فالعدم لا يكون محلوقاً (٣) ودكر بعضهم أن الحياة ما يضح بوجوده الإحساس، والموت

⁽١) أحرج الأمام المحاري مي صحيحه (عن أبي هُريْره قال كان النَّيِّ عَظِيرٌ مَا لِأَمَا لِلنَّاسِ عَأْنَاهُ جَنْرِيلٌ فَقَالَ مَا الْإِيتَ لَا قَالَ لِإِيمَالُ أَنْ تُؤْمِن بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتْبِهِ وَبِبقاتِه وَرُسُلِهِ وَتُؤْمِنَ بَالْبِقَبْالْحَلِيثُ) كتاب (يعان بالدسون جبريل النبي عن الإيعان والإسلام والإحسان

 ⁽٢) سورة العلك الآية. ٢. والأية ﴿ الَّذِي عَنْ أَسْوَتْ وَالْحَيْرَة لِتَلْوَكُمْ أَنْكُو أَحْسَنُ عَيْلاً ﴾

⁽٣) انظر الراري معائح العيب ٢٠ ١٤، واس كثير تعسير العرآن العظيم. ٩٩٧/٤، وإسماعيل وأبو السعود: إرشاد العقل لسعيم إلى مرايا كتاب الكريم. ٩ / ٢، وإسماعيل حقي: روح البان. ١٠ / ٤٠ والألوسي: روح المعاني: ١٥ / ٥

عدم دلك فيه (١) ورأى آخرون أن الموت ليس معدم محص ولا فعاء صِرْف، وإنها هو انقطاع تعلق الروح بالسد، وتعدل حال، وانتقال من دار إلى دار (٢) والدليل على هذا قوله تعالى. ﴿ وَلَا يَحَمَّنَ اللَّيْنِ فَيْلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَتًا لَلْ عَمْر بِ ١٦٤]

وقد ذكر الآلوسي أن الساس احتلفوا في الروح هل تموت أم لا؟ فنها الموت المائة إلى أنها تموت لقوله تعالى وحده، وهو يستدعي هلاك وقد دلّ الكتاب على أنه لا يبقى إلا الله تعالى وحده، وهو يستدعي هلاك الأرواح كعيرها من المحلوقات، قال الله عز وجل من وحمّ الله عليك إلّا ومنه منه المحلوقات، قال الله معز وجل من وحل المنافقة المراحة المنافقة المراحة الله الله الله الله الله الله الموت؛ للأحاديث المدالة على بعيمها وعذابها بعد المقارقة أنى أن يرجعها الله تعالى إلى الجسد، فإن قبل بموتها الله تعالى إلى موت الروح هو مقارقتها الجسد، فإن أريد بموتها هذا القدر فهي ذائقة موت البوت، وإن أريد أنها تعدم وتصمحل، فهي لا تموت، بل تنفي معارقة ما شاء الله تعالى، ثم تعود إلى الجسد، وبنقي معه في تعيم أو عداب أند الأبدين.

ودكر استدلال ابن سيما على ذلك، وحلاصته أن النفس والبدن

 ⁽۱) انظر : ترمحشري الكشاف ٤ / ٥٦٣ والسمي مدارك التريل وحقائل التأويل :
 ۲٦٣ / ٤

⁽۲) انظر القرصي الجامع لأحكام العراب ۷ (۲۷۰ و لبيغياوي أنوار الشريل وأسرار التأويل ٢ (٥٠٥) وأبو السعود إرث د العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم ٦ / ٦٦، والشوكاني فتح نقدير ٥ / ٢٥٨، وعند تكريم الخطبب التعسير القرآني للقرآن: ٦ / ٩٤، و١٠ / ١٠٤٦)

⁽٣) - سوره آل عمران: الآية. ١٨٥. والأنبياء الآية. ٣٠.

جوهران، وليس بينهما علاقة واحبة الشوت أصلاً، فلا يكون عدم أحدهما عله لعدم الأخر⁽¹⁾.

وعن كيفية حصول الموت دكر الراري^(۱) والآلوسي^(۳) عن العلاسفة أنهم رأوا أن الحياة لا تحصل إلا دلرطوبة والحرارة الغريريتين، ثم إن الحرارة تؤثر في تحليل الرطوبة، فيذا قنت الرطوبة صعفت الحرارة، ولا تراك هذه الحال مستمرة إلى أن تفنى الرطوبة الأصلية فتنظفيء الحرارة الغريزية ويحصل الموت⁽³⁾.

ومن هما قالوا: إن الأرواح المجردة لا تموت ولا يتصور موتها، إد لا حرارة هماك ولا رطونة، وقالوا ،، قوله عور وحل وحل وكل نقس ذّالهة ألمون على أن النفوس لا تموت بموت البدن لأنه حعل النفس دائقة الموت، والدائق لا مد وأن يكون ناقباً حال حصول الدوق، فالنفس دائقة موت البدن، واكتفى الواري، هنا بالرد على دعوى الفلاسفة بالقول إن الروايات بحلاف ذلك.

ويلاحظ هما أن الرازي قد لحاً إلى لدليل الشرعي، وهذا على غير عدته في كثير من المواقف، حيث كان يرد الحجة بالحجة، وربما يكون السبب في ذلك هو ميل الراري لرأي الفلاسعة، ولكنه ينبه على أنه من الممكن أن يُغتَرض عليهم بهذه الأدلة، والدليل على هذا أنه واقق الفلاسقة في أن المعس لا تموت بموت الندر، فقد رأى أن دوق الموت في الآية السابقة لا يمكن إجراؤه على ظاهره؛ لأن الموت ليس من جس المطعوم

⁽١) انظر الألوسي ١٥١٨ وراجع س سيد النجاه ٣٠٢.

⁽٣) انظر: مفاتيح العيب ٩ / ٩٣٩.

⁽٣) - انظو: روح البعامي: ٢ / ٣٥٧.

⁽٤) انظر ابرطفيل حي بڻ يظان ٤٩

حتى يُذَاق، بل الذوق إدراك خاص، فيجور جعبه محاراً عن أصل الإدراك، فالمراد من الموت هنا مقدماته من الآلام العطيمة؛ لأن الموت قبل دحوله في الوحود يمتنع إدراكه، وحال وجوده يصبر الشخص ميتاً، والميت لا يدرك شيئاً(١).

وقد ذكر عند تفسيره لقوله - عر وحل - . ﴿وَلَا تَخْسَبُنَ ٱلََّبِينَ فُيْلُوا فِي سَيِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَتًا بَلَ أَخَيَانًا عِمدَ رَبِهِمْ يُرَدُّونَ ﴾ [ال صميران 114]. بنعيض الأدلة العقلية على أن النفس لا تموت سموت المند، صها.

أولاً أن وقت النوم يصعف السن ولا يصعف المعس؛ بل تقوى فتشاهد الأحوال وتطلع على السعينات، فوذا كان الأمر كدلك، فهذا يقوي الظن أن موت البدن لا يستعف موث النفس كم

ثانياً أن كثرة الأفكار سيب لحماف الدماع، وحمافه يؤدي إلى الموت، وهذه الأفكار هي كمال النفس فهو سب في كمال النفس فهو سب لغصاد البدن، وهذا يقوى الظل أن النفس لا تموت بموت البدن

ثالثاً أن أحوال النفس على صد أحوال الندن، وكل دلك يغلب على الطن أن النفس مستملة بداتها، وإدا كان كدلك وجب أن لا تموت بموت البدن(٢)

ورد أبو حيان الأسلسي على لراري، فقال قوهذه مكابرة في الدلالة، فإن ظاهر الآية بدل على أن النفس تموت (٢٠).

⁽١) انظر مفاتيح الحيب ٢٢ / ١٦٩، وانضر. الألوسي ٩ / ٥٥

 ⁽۲) انظر، معاتيج العيب، ٩٤/٩، والسمانوري عر ثب القرآن ورقائب العرقان، ٣/ دكام وراجع الدكتور محمد حسيس أبو سعدة، النفس وخلوده عبد فحر اللين الراري (دراسة بحليلية نقدية مقارنة): ٣٠٥

⁽٢) البحر المحيط ٢/ ١٣٩

وكذلك استدل الراري على بقاء الأرواح بقوله _ عروجل _ * و المعنى يَهُونَكُم مَلَكُ الْمَوْتِ اللَّهِ وَيُلِلُّ مِكُم ثُمّ مُركَم مُركَع السجدة [1]. فمعنى التوفي الاستيفاء والقبص وهو الأحد، والإعدام المحص ليس بأخد. ثم إن الأرواح الطاهرة تبقى عبد الملائكة كأنها بين أهلها، والأرواح الحبيثة تكون عندهم كالأسبر، والحكماء يقولون، إن الأرواح الطاهرة تتعنق بحسم سماوي خير من بديه ونكمل به، والأرواح العاجرة لا كمال لها بعد التعلق الثاني وعقب الراري على رأيهم بأنهم إذا أرادوا ما دكرنا فقد وافقونا، وإلا فيعير النظر في ذلك محسب إرادتهم، فقد يكون قولهم حقاً وقد يكون عير حق الله بنزدد الألوسي في اعبار قوبهم هذا ها طاً إلى الترى (1)

وعرف الطباطاني الموت بأمه فقد الوساة وآثارها من الشعور والإرادة عما من شأته أن يتصف به الإنسان برعتباً وأبديه، فهو الذي يتصف بهقدان الحياه بعد وجدانه، وأما الروح قلم يرفر في كلامه تعالى ما ينظن بانصافه بالموت، فالموت إنما يلحق الأحساد بالقطاع تعلق الأرواح بها، وأما الأرواح فإنها لا تموت ولا تفى، بن تنقى بعد هاء البدن في بعيم مقيم، أو في شقاء لارم وعداب أليم والمراد بالنفس في قوله تعالى. ﴿ كُلُّ نَفْسِ ذَا يَفَلُ نَفْسِ ذَا يَفَلُ نَفْسِ ذَا يُقَلِّ نَفْسِ أَلَيْ فَلْ الله على أحد استعمالاتها، وأما الاستعمال لثاني لمعاها وهو الروح فغير مراد هما؛ إذ لم يعهد بسنة الموت إلى الروح في كلامه تعالى حتى تُحمل عبه، ومن القرينة يعلى اختصاص الآية بالإنسان قونه تعالى قبله، ﴿ وَمَا جَعَلَا لِنَشْرِ تِن فَيْلِكَ على اختصاص الآية بالإنسان قونه تعالى قبله، ﴿ وَمَا جَعَلَا لِنَشْرِ تِن فَيْلِكَ على اختصاص الآية بالإنسان قونه تعالى قبله، ﴿ وَمَا جَعَلَا لِنَشْرِ تِن فَيْلِكَ على اختصاص الآية بالإنسان قونه تعالى قبله، وقوله بعده: ﴿ وَنَالُوكُمُ يَالنَيْنَ الْمَافِلُ لَا الله الموح كما وقي النفس هنا الروح كما والمناء على النفس هنا الروح كما والمؤلِّلَ الله الموح كما النفس هنا الروح كما النفية والمَانِي المناه على النفس هنا الروح كما المادي الإله المادة على النفس هنا الروح كما المناه على المناه على النفس هنا الروح كما المناه على المنفس هنا الروح كما المناه على المنفس هنا الروح كما المناه على المناه على المنفس هنا الروح كما المناه على المناه على النفس هنا الروح كما المناه على المناه على المناه على المناه المناه على المناه على المناه المناه على المناه المنا

⁽١) - انظر، مفاتيح الغيب: ٢٥ / ١٧٨

⁽٢) انظر، روح المعاني ٢ / ٣٣٤

ادعى جمع من المفسرين (١). ولا أرى سبباً لهذا التأويل ومخالفة جمهور المفسرين، إذ لا توجد علاقة بين تذوق النفس للموت وبين عدمها وموتها، حيث إن حروسها من البدن أو نقطع صنتها به بحد داته مؤلم أي إيلام!

وبعد ذلك تحدث المعسرون عن المعاد، والبحث في هذه المسألة كما ذكر بعص المعسرين إما أن يقع في مكابها أو في وقوعها، أما الإمكان فيجور إثباته بالعقل والبقل، وأما الوقوع فلا سبيل إليه إلا بالنقل، وقلد ذكر القرآن الكريم هدين الأمرين مكن وضوح (" قال الله - عز وجل - حكاية عن أصحاب الشمال ﴿ وَكَانُوا يَقُولُونَ أَبِدَ بِنَا وَكُنَا ثُرُانًا وَيَعَلّنا أَبُنَا لَتَعُونُونَ ﴿ وَاللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللهُ الله

الأول قوله عر رحل ﴿ ﴿ أَرْمَامُ لَا تُعَوِّنَ ﴿ مَأْمُ عَلَامُونَهُ أَمْ مَامُ عَلَا مُعَلَّمُ مَا لَكُولُونَ ﴾ [الواسه ٥٨ - ٥٩] فوجه الاستدلال بدلك أن المبي إنما يحصل من فصلة الهصم الوابع، وهو كالعل المببث في قاق أطراف الأعضاء، فأجزاء دلك المبي كانت متفرقة في أطراف العالم، ثم حمعها الله عر وجل - في بدن ذلك الحيواد متفرقة في أطراف بدنه، ثم حمعها في أوعبة المني، ثم أخرجها ماء دافقاً إلى قرار الرحم، عود كانت هذه الأجزاء متفرقة فجمعها وكوّر منها ذلك الشخص، فإذا افترقت بالموت فكف يمتنع عليه جمعها مرة أخرى؟.

الثاني: قوله ـ عز وجل ـ : ﴿ أَرْبَيْتُمْ تَنَ تَمْرُنُونَ ۞ عَأْشُدُ تَرْزَعُونَهُۥ أَتْمَ غَنَّ

⁽١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١٤ / ٢٨٦

⁽٢) انظر المعاتيج العيب ٢/ ١٣٤، و لشبراري المسير لعرآن الكويم ٣/ ١٩٨.

أَنْ رَغُونَ ﴿ لَوَ اللّٰهُ الْمُعَلِّمُ عُمَلُما عُصِيْمٌ تَعَكَّمُونَ ﴾ إِنَّا لَتُعْرَبُونَ ۞ إِنَّا لَتُعْرَبُونَ ۞ اللّ كَثَرُ وَالسامه عَرُوبُونَ ﴾ (الواقعة ١٣٠ ـ ١٧). ووجه الاستدلال بهده الآيات أن الحكي وأقسامه إذا وقع في الأرض البدية واسولى عيه الماه والتراب، فالنظر العقلي يقتضي أن يتعمن ويفسد، ولكم يبقى محموص، فتعمق الحة إلى نصفين: أحدهما صاعد والآخر هامط، علماً أن العناصر المكونة لها واحدة، أقلا بدل هذا على قدرة كامله وحكمة شامعة الحكيف يعجر هذا المادر عن جمع الأجراء وتركيب الأعصاء؟

⁽١) انظر: معاتيج العيب. ٢ / ٦٣٤.

كذلك، ثم إن إله العالم قادر مختار عاسم بالجزئيات والكلبات، فلا يعجزه جمع أجزاء بدن وإن احتلطت بأحراء عراب عن أجزاء مدن آحر.

السادس: قوله ـ عروحل ـ ﴿ وَمَرَبُ لَا مَثَلَا وَيَى عَلَمَةً قَالَ مَن يُحْيِ الْمَعَلَامَ وَهِى رَمِيتُ ﴿ وَلَمْ مَنْ وَهُوَ وَكُو وَكُو مَنْ مَلَةً وَلَا مَنْ وَهُو وَكُو مَنْ مَلَةً وَلَا مَنْ وَهُو وَكُو وَكُو مَنْ مَلَةً وَلَا مَنْ وَهُو وَكُو وَكُو مَنْ مَلَةً وَلَا اللّهِ مَنْ اللّهِ مَنْ اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهِ مَنْ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللهُ ال

وجدير بالدكر هذا أن أشد إلى نصير الكندي لهذه الآيات، حيث قال قناي دليل في العقول السرة الصافية أثن وأوجز من أنه إذا كانت العظام، بل إن لم تكن، فممكن إذا عظلت بعد أن كانت وصارت رميما أن تكون أيصاً، فإن جمع المتعرق أسهل من صبعه أيس ومن إبداعه، فأما عند ناريهم فواحد، لا أشد ولا أضعف، فإن القوة التي أندهت ممكن أن تشيء ما أدثرت (1).

ويعد هذه الأدلة النقلبة والعقلية على إثبات المعادة ذكر بعض المقسرين شنهاب المتكرين للمعاد ثم ردوا عليها، فمن هذه الشبهات:

 ⁽۱) انظر معانيح العيب ، ۱۷ / ۲۸ و سيسابوري هوات القرآن ورعائب العرقان .
 ۲۹ الفيرازي تفسير القرآن الكريم: ۲۰٤/۳.

⁽۲) رسائل الكندي الفلسفية (رسالة في كمية كتب أرسطوطالبس وما يحتج إليه في تحصيل الفلسفة). ۲۷٤، والأبس معده لشيء لعوجود، والمعنى أن جمع المتغرق أسهل من يبجاده بعد أن لم يكن، انظر الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة معنيقه على ما ذكره الكندي، هامش/ ۳. ص٣٧٤

الشمهة الأولى قالو ، إن كانت الدار الآخرة شراً من هذه الدار فالتدبيل سعه، وإن كانت مثلها فعنت، وإن كانت خيراً منها فإما أن يقال: إنه قادر على حلق ذلك الأجود أولاً ثم ثركه وفعل الأردل فدلك سفه، أو يقال إنه ما كان قادراً ثم حدثت له القدرة، فذلك انتقال من العجر إلى القدرة، ومن الجهل إلى الحكمة فهو محال على القديم.

ويرد على دلك بأن كلا الدارين حير في وقتها، فالأولى لتحصيل الكمالات النفسانية، والأخرى للواحة والجراء

الشبهة الثانية قالوا حركات لأفلاك مستديرة، والمستدير لا صد له، وما لا ضد له لا يقبل الصياد

ويرد على دلك أن الأفلاك مخلوقة، وإذا كانت كذلك ثبت كونها قابلة للعدم والتمرق، وهي أحسام، وكل حسم مركب، وكل مركب ينبحل لا محالة، ولئن سدمنا أنها أرلية فحركتها غير أزلية، لأن الحركة عبارة عن الانتقال من حال إلى حال، وهذه الماهبة تقتصي المسبوقية بالحالة المنتقل عنها، والأرلية تناقي المسبوقية بالعير، فكان الجمع بين الأرل والحركة محالاً.

الشبهة الثائثة، قالوا إن الإنسان عبارة عن هذا البدن، وليس عبارة عن هذه الأحزاء كيف كانت، وهذه الأحراء كانت موجودة قبل حدوث هذا الإنسان، ومعلوم أن مجموعها من نتراب والماء والهواء والنار، قخلق الإنسان منها لا بد أن يكون على تأبيف مخصوص، فإذا مات الإنسان وتفرقت أجزاؤه فقد عدمت تلك مصورة والأعراض، وعود المعدوم محال.

ويُردُّ على دلك أن الإنسان ليس عبارة عن هذا الجسد المشاهد، مل

هو عبارة عن النفس سواء كانت جوهراً مجرداً مفارقاً، أو جسماً مخصوصاً الطيفاً باقياً في جميع أحوال البدن، مصوباً عن التحلن والتبدل(١)

وإن قيل: الأبدان مركبه من أجراء منصادة الكيفية معرصة للاستحالات المؤدية إلى الانفكاك والانحلال، فكيف يعقل خلودها في الجنان؟ أجاب السيصاوي على هذا التساؤل فقال: (به تعالى يعيدها بحيث لا يعتورها الاستحالة بأن يحعل أجراءها مثلاً منقاومة في الكيفية متساوية في القوة، لا يقوى شيء منها على إحالة الآحر، منعابقة متلازمة لا ينفك بعضها عن بعض، كما يشاهد في بعض المعادن، هذا وإن قباس ذلك العالم وأحواله على ما نجدة ونشاهد من نقص العقل وضعف الصيرة (1)

إذن: فمدار القول في إثبات المعاد قائم على أصول ثلاثة. أولها. أنه تعالى قادر على كل الممكرات وثائيها أنه تعالى عالم بالحرثيات والكليات، وثالثها. أن كل ما كان ممكر الحصول في بعض الأوقات كان ممكن الحصول في سائر الأوقات ".

وقد التقد محمد رشيد رصا العلاسعة الدين قالوا بالمعاد الروحاني، ورأى أن فلسفتهم فيما وراء الطبيعة جهل لحقيقة الإنساد، وصلال في تأويل الأديان، فالإنسال روح وجسد، وكماله بحصول لداته الروحية والجسدية حمعاً(٤)

 ⁽۱) انظر مذاتيح الغيب ۱۷ / ۲۹، (۳۱ / ۲۱۸) و ۳۱ / ۳۷، والبيسابوري: غرائب القرآن ورعائب المرقان: ۱ / ۱۹

⁽٢) أبودر التعريل وأسرار التأويل: ١ / ١٢٣

 ⁽۳) انظر معاتیج السیب ۲۱ / ۲۱۱، و لبیصاوی، أبوار الشریل وأسرار التأویل
 ۱۳۵/۱

⁽٤) اطر، تقسير السار: ٨ / ٤٧١ ٤٧١٤

ووقف عبد الكريم الحطيب في هذه المسألة موقفاً وسطاً على حدّ قوله، حيث قال: اإسا ترجع الرأي القائل بأن البعث يكون بالأرواح لا بالأجسام، ولما في قوله تعالى ﴿ وَقِمْ بَكُونُ أَسَاسُ كَالْمَوْنِ أَلْسَلُونِ الْمَسْوَنِ الله بالأجسام، ولما في قوله تعالى ﴿ وَقِمْ بَكُونُ آسَاسُ كَالْمَوْنِ الْمَسْوَنِ الْمَسْوَةِ الْمَارِعَ الْمَسْوَةِ الْمَارِعَ الْمَسْوَةِ الْمَعْرِ الله بي هذا شاهد سمع منه صورة الحياة التي يكون عليها الناس بوم القيامة، وهي أنها حية أشه سحية الطير، حيث ينطلق الناس في المعوالم العليا إلى حيث الكواكب و سجوم، والأرواع الإنسانية التي تدمحها في الأينين الكريمتين، ليست أرواحاً محردة، على هي أرواح تلبس أجساداً شهافة، هي قوالب روحانية على هئيات بشرية يعيش فيها الناس، وهي ما يُستَمّى بالنفس التي هي وسعد بين الروح والمحسدة (١١ وفي موضع آخر أفرد مسألة خاصه حعل صوافها الحنة وتعيمها بين الروحي والمحسدي الم وهذا موقف بالنعيم المحسدي، إلا أن وراء ذلك تعيماً روحياً لا حدود له (١١). وهذا موقف تلقيقي جمع هه بين المحق والباطل.

ويشبين من عرض الآيات السابقة أن لمعاد للروح وللبدن، وهذا أمر متمق عليه لدى جمهور المفسرين، بيد أنهم حتلقوا في إعادة البدن هل يكون بعينه أم مثله؟

عادة البدن: هل بعيثه أم بمثله؟

ثم تحدث المفسرون على إعادة لبدن هل يكون بعيمه أم يمثله؟ لهدكر الحراري أن هشاك من يهري أن الله ما عر وجل ميدرق أحراء الأحسام ولا يعدمها، ثم يعيد تركيبها، فتكون بذلك الإعادة، واحتجوا بقوله ما عر وجل ما

⁽١) التمسير القرآبي للقرآب. ١٤ / ٥٥٨

⁽٢) المصدر السابق: ١٥ / ١٣٧٣

وقد اكتمى الراري بدكن هذّين الرأيين دون ترحيح، وكذلك اتبعه السيضاوي(٢)، وأبو السعود(٢)، فذكر هدين لرّأييل، وعقبا على ذلك بأن المقصود هو بيان صحة الإعادة بالقياس على الإبتداء، لشمول الإمكان الداتي المصحح للمقدورية، وتناول القدرة القديمة لهما على السواء

وردً إسماعيل حقي على العلاسته الذين أنكروا حشر الأجسام وإهاده الأرواح إليها، بناء على امتماع إعادة لمعدوم، ورأى أن الله تعالى يجمع الأجراء الأصلية للإنسان، وهي لباقية من أول عمره إلى آحره، ويعيد روحه إليه، سواء شمى دلك إعادة المعدوم عبه أم لالك وعند تفسيره لقوله - هز وجسل - : ﴿ أَوَلَيْنَ الَّذِي خَلَقَ النَّمَونِ وَالأَرْضَ بِقَنْدِرٍ عَلَىٰ آن يَعْلَقَ مِثْلَهُمْ بَلَنَ

⁽١) انظر؛ الرازي: مقاتيح العيب: ٢٢ / ٢٢٩.

 ⁽۲) انظر، أبوار التنزيل وأسرار التأويل ٣/ ٢٦٠

⁽٣) انظر: إرث د العقل السليم إلى مزايا القرآد العزير، ٦ / ٨٨.

⁽٤) انظر: ررح البياد، ١ / ٨

وَهُوَ الْحَلَقُ الْعَلِيدُ ﴾ [بس ٨١] قال: «والجسم المعاد هو المئدأ بعينه أي. مجميع عوارضه المشخصة سواء قل إن لمندأ قد فني بجميع أعضائه، وصار نقياً محصاً وعدماً صرفاً، ثم به تعلى أعاده بإعادة أجزائه الأصلية وصفائه الحالة فيها، أو قلم إن المند قد فني بتفرق أجزائه الأصلية وبطلان منافعها، ثم إنه تعالى ألف بين الأحراء المتقرقة، وضم بعضها إلى بعض على المنظ السابق، وحلق فيها الحياة (1).

ولكنه في موضع آخر رأى أن هذه المسألة تستدعي تشييد أصول وتمهيد فصول، فمن هذه الأصول أن لمعتبر في تشخص الإنسان هو وجود نفسه التي هي صورة ذاته، وهي الباقية عند تبدل أعصائه من الطفولية إلى

 ⁽۱) روح البيان. ٧ / ۲۸٤

 ⁽٢) أحرجه الإمام مسلم عن أبي هريرة دن دن رشول / شرا ﷺ (ضرئ الكافر أو بالله المحرجة الإمام مسلم عن أبي هريرة دن دن كان رشول / شرا ﷺ (ضرئ الكافر مثل أكثر وعلم حسيرة ثلاث) كتاب الحدة وصعة بعيمها وأهله المحاب الحارون والجة يدخلها الصعماء

⁽٣) انظر : تفسر القرآل الكريم: ٦ / ٨٢ ٢٩٦

الشياب والشيب، فما دامت النفس الشخصية باقية يكود الإنسان الشخصي باقياً وإن تبدلت أعصاؤه. وكدا تشخص بدنه من هو مادة، وكذا تشخصات أعصائه، فاليد والرحل وسائر الأعصاء ما دامت تقومها التمس بقواها وتدبرها وتحركها ويصل إليها مدد الفيض منها وبهاء فهي متعينة بها وإد تبدلت خصوصيات مقادير كل منها، وأحاد كيميانها وأوصاعها، بعلما التحفظت تسبنها الطبيعيه إلى النفس الواحدة المعينة المستمرة من أول العمر إلى آخره عالمدن له اعتبارات الأول كونه بدياً لهذه النفس، والثاني، كونه حقيقة في حد ذاته، وجوهره من جمعة أجسام العالم، فهو بالاعتبار الأول باقي سقاء النفس، وهو بالاعتبار الثامي رائل مبدل. فلو قيل: هل بدن ويد مي وقت الشياب هو يعيمه في وقبت الطعولة ؟ فالحواب بالسلب والإبحاب صادق بوحه دون وحه، قمن حيك إنه يتافأ وأبد شحصي دو بفس شخصية صح أنه هو بعيه؛ ومن حيث إنه يجسم له طبيعه جسمية ـ مع قطع النظر عن ارتباطه بأمر احر ـ فهو غيره، بن في كن لحطة هو غير الذي كان. وبناءً على هذا فإذا قُرص تبدل هذا البدن بالبدن الآخر مع بقاء النفس فيهما صع القول مآن أحدهما بعيبه هو الأحر^(١). فعود الشكل والهيئة والمقدار، عيماً أو مثلاً غير لارم؛ بل اللازم شكل ما، وهيئة ما، ومقدار ما، مع الحفاظ التشخص، كيف وقد ورد في المعديث سالف الدكر (ضرس الكافر مثل جمل أحد)(٢٠). وقريب من هذا المعنى دهب الشيخ محمد رشيد رضا^(٣).

وبهذا العرض لرأي الشيرازي يتبس أنه عاد ووافق الجم الغفير من علماء الإسلام كما قال بعد النقادة لهم؛ بل تجاوزهم ليوافق فلاسفة الإسلام

⁽۱) انظر: تمسير القرآن الكريم: ٦ / ٣٩٨.

⁽٢) - انظر: المصدر السابق، ٨ / ٢٨،

⁽٣) انظر، تعسير المار: ٨ / ٤٧٤ ٤٧٤

إذ قال الوليس بواحب في كل فرد من الإنسان أن يحشر مع مدن من الأبدان؛ بل الكاملود في العلوم إنما يحشرون إلى الله، مقارقين عن الأجسام بالكلية متحرطين في ملك الملائكة المقربين، الدين طعامهم التسبيح وشرابهم التقديس، وهم من حشية ربهم مشفقون ((۱), فيتهم من هذا النص أن هناك بقوماً تحشر دون تعلق سدن، أي أن معادها روحاني كما قال الفلاسفة.

وللآلوسي في هذه المسأنة ثلاثة آراء الأول أن الحشر يكون بجمع الأجراء الأصلية الناقية من أون العمر إلى آجره، وهي إما آجزاء عنصرية أكثرها ترجع إلى التراب وتحتبط به كما تحتبط سائر الأجزاء بعناصرها، أو أحراء ترابية فقط (٢) والثاني لم يو يأساً بعد القول بالمعاد الجسماني هي اعتقاد أى الأمرس يعني إعادة الأحسام بعيها بعد إعدامها، أو حلق مثلها وفناء الأولى (٢) والثالث فرق بين الحياة في البررح والحياة بعد البعث، وأى أنه لا مامع من تعلق الروح ببدن بررحي معاير للبدن في الحياة الدبيا، وليس ذلك من الناسخ الذي دهب إليه أهل لصلال؛ لأنها ستعود إلى بدنها المديوي بعد البعث، بل لو قدا بعدم عوده إليه والترمنا العود إلى جسم المديوي بعد البعث، بل لو قدا بعدم عوده إليه والترمنا العود إلى جسم مشابه ليما كان عليه في الدنيا، فإنه لا يلزم من ذلك التناسخ أيضاً؛ لأنهم مثالوه على وحه نقوا به الحشر والمعاد، وأشتوا فيه سرمدية عالم الكون والمعاد،

ورأى الطباطائي أن المدر المحموق ثانياً هو مثل للمدن الأول، ولكن

⁽١) تعسير القرآن الكريم: ٨٦ / ٨

⁽٢) - انظر ؛ روح المعالي: ١٧ / ٩٥.

⁽٣) انظر: المصدر السابق: ٣/ ٥٧

⁽٤) انظر المصدر السابق: ١ / ١٩٤٤

شخصية الشخص الإنساني بنفسه لا بنده، فوذا حلق البدن ثانياً وتعلقت مه المعس كان شخص الإنسان الدبيوي بعينه، وهذا كما أن شخصية الإنسان ووحدته محفوظة في الدبيا مدى عمره، مع تعير البدل وتبعله بتعير أجزائه وتبدلها حالاً بعد حال، والبدل في الحال الذبي عيره في الحال الأول، لكن الإنسان باق في الحالي على وحدته الشخصية، لقاء نفسه نشخصها(۱).

وعلى أية حال هإن هدك معاد للمروح والبدن، ويبدو من ظاهر النصوص الشرعية أن عالم الآحرة ليس كعالم الأولى من جميع الوحوه حتى الطعام والشراب كما قال الله مسبحانه وتعالى من فرقيقي الدين المئوا وعكولوا الفينوخي ال فَهُم جَنَّتِ تَجْرِي مِن غَيْهَا الأَمهَا وَعَلَما رُدِقُوا مِنْهَا مِن فَمَوْ وَعَكُولُوا الشِّنوبَ مَنْ اللّه الله منز حسُلُما رُدِقُوا مِنْهَا مِن فَمَوْ وَعَكُولُوا اللّه الله وَهُمْ مِهَا اللّه عَلَم الله والمرة ١٥٥ واله والمعالى ود معض وهم على عن وأى العدات في الآحرة اليسل دائماً ، بل هو مقطع وله مهاية:

مسالة انقطاع عذاب الكافرين:

نافش المعسرون هذه المسألة عند قوله نعالى ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ شَفْوا فَهِي النَّادِ لَمُ اللَّهُ وَلَهُ وَالْمَرْثُ وَالْأَرْشُ إِلَّا مَا ظَنَّةً رَبُّكُ اللَّهُ وَلَكُ وَشَهِيقٌ ﴿ حَبِينِ فِيهُ مَ دَامَتِ الشَّمَوْتُ وَالْأَرْشُ إِلَّا مَا ظَنَّةً رَبُّكُ اللَّهُ وَلَكَ اللَّهُ وَلَكَ اللَّهُ وَلَكَ اللَّهُ وَلَكَ اللَّهُ وَلَكَ اللَّهُ وَلَكَ اللَّهُ وَلَكُ عَلَمْ اللَّهُ وَلَكُ عَلَمْ اللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَاللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَاحْدُوا اللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَاللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَاحْدُوا اللَّهُ وَاحْدُوا اللَّهُ وَاللَّهُ وَاحْدُوا اللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاحْدُوا اللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاحْدُوا اللَّهُ وَاللَّهُ وَاللّمُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّالِقُولُ وَاللَّهُ وَاللَّالِمُوا الللّهُ وَاللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ

⁽١) انظر: الميران في تعسير القرآك: ٨٦ / ٨٨

يكون العذاب متناهياً، فقوله تعالى ﴿إِلَّا مَا شَآةَ رَبُّكُ ﴾ استثناء من مدة عقابهم، وذلك يدل على روال دلك لعداب في وقت هذا الاستشاء. وأما حجتهم العقلمة فمن وجهين الأول أن معصيه الكافر مساهية، والعقاب على تلك المعصية لا بهاية له، فدلك طلم الثاني أن دلك العقاب ضرر حال عن النفع فوجب أن لا يدوم (١)

ورة الراري على هذه الدعوى رد عسفياً منطقياً، ورأى أن المعهود من الآية أنه متى كانت السماوات و لأرض دائمتين كان كونهم في البار باقياً، فهذا يقتصي أنه كلما حصل الشرط حصل "سمشروط، ولا يقتصي أنه إذا عدم الشرط يعدم المشروط، ألا ترى أنا بقول إن كان هذا إنساناً فهو حيوان، فإن قلبا . لكنه إنسان فهو حيوان، فإن قلبا . لكنه إنسان فهو حيوان، أنه إذه فلبا الكنه إنسان فهو بيتح أنه ليس بحيوان؛ لأنه ثبت في علم المنطق أن استثناء بقيض المقدم لا يبنح شيئاً، فكذا مهيا إذا قلبا متى دامت السماوات دم عقابهم، فإذا قيب لكن السماوات دائمة لأم آن يكون عقابهم عاصلاً أنه إذا قيب الكنة السماوات أولم لأم آن يكون عقابهم قان قالوا فإذا كان العقاب حاصلاً سواء بقيت السماوات أولم تبقيء لم يبق لهذا التشبيه فائدة، قيبا بل فيه أعظم الموائد، وهو أنه يدل على نفاد تبقيء لم يبق لهذا التشبيه فائدة، قيبا بل فيه أعظم الموائد، وهو أنه يدل على نفاد دلك العداب دهراً داهراً ورماناً لا يحيط العقل بطوله وامتداده، فأما أنه يحصل له آخر أم لا ، فذلك يستعاد من دلائل أحر، وهذا الحواب الذي قررته جواب حق، ولكنه إنما بهمه إنسان ألف شيئاً من المعقولات (٢).

 ⁽۱) انظر الراري مفاتيح العيب ۱۸ ، ۱۶ ، و لميسانوري عرائب القرآن ورعائب العرقان. ۲ / ۱۹۷ ، وإسماعين حقي روح البدن ٤ / ۱۸۸ ، والشيراري تفسير القرآن الكريم: ۲ / ۲۶۳

 ⁽۲) انظر معائيح العيب، ۱۸ / ٦٦، والبيدانوري؛ عوائب القرآن ورغائب الموقان
 ۱۹۸/۱

وقال حقي: اولك أن تقول، بهم ليسوا بمخلدين في العداب الجسماني، بل لهم من العقوبات و لآلام لروحانية ما لا يعلمه إلا الله تعالى، وهذه العقوبات وإن كانت تعتريهم وهم في الدار لكنهم ينسون بها عذاب النار ولا يحسون بها، ألا ترى أن من دهمه الغم المفرط وأدهشه حطب جليل، فإنه لا يحس نقرص النمئة والبرعوث وتحوهما (1)

ورأى الشيرازي أن العقوبة التي تلحق الكمار ليست من جهة منتقم حارجي، يفعل الإيلام والتعديب على سبيل القصد وتحصيل الغرض، حتى يرد السؤال عن فائدة العداب أو عدم فائدته، بل العقوبة إنما تلحقهم من باب اللوارم والشعات والنتائج والثمر تد (٢) ودكر أن الحكماء والعرفاء فد تحسروا في دوام العذاب وأبديته على الكفار، ودكر أن ابن عربي صرح بالقول بانتهاء مدة العقاب وانقطاع العقاب، فلا لا في القص اليونسي الوأما أهل البار فمالهم إلى النعيم ولكن في القارء إذ لا بد لعنورة البار بعد انتهاء مدة العقاب أن تكون برداً وسلاماً على من فيها، وهذا نعيمهم، عنعيم أهل البار بعد استيفاء الحقوق نعيم حليل الله عليه السلام حين ألقي في البار، فإنه السلام عليه السلام عن ألقي في البار، فونه السلام عليه السلام عليه المورة البارية وجود هذه الآلام وجد درداً وسلاماً مع شهود الصورة اللوئية في حقه، فيمد وهي عيون الناس وجود هذه اللائم وجد درداً وسلاماً مع شهود الصورة اللوئية في حقه، وهي مار في هيون الناس ودي

ومَنْ ينتبع نصوص الشهراري في هذه المسألة يحد أنه يميل إلى مدهب ابن عربي، فمن هذه النصوص قوله: ﴿وأبواع العداب غير محلد على أهله

⁽۱) روح البيال ٤ / ١٨٩.

⁽۲) انظر، تفسير القرآن الكريم: ۲ / ۲۳۱

⁽٣) (بن عربي فصوص الحكم ١٦٩، وانظر الفنوحات المكية: ٣/ ٢٧

من حيث إنه عذاب لانقطاعه بشفاعة الشاهعين، وآحر من يشفع هو أرحم الراحمين، كما جاء في الحديث الصحيح؛ لذلك ينبت الجرحير في قعر جهتم لانطفاء المار وانقطاع العذاب، ومقتضى (سبقت رحمتي عصبي) فظاهر الآية التي جاء في حقهم بالتعديب كله حق، وكلام الشيخ ـ رضي الله عنه ـ يعني ابن عربي ـ لا يدفي ذلك؛ لأن كون الشيء من وجه عذاباً لا ينافى كونه من وجه أحر عذباً.

ومع أنه دهب هذا المدهب في انقطاع العذاب عن الكفار إلا أنه لم يوافق بعص الملاسقة القائلين. إن الأرواح التي تدنست بقبائح أعمال الأشباح بكون بعد الممارقة في العباب أياماً معدودات على قدر انقطاع التعلقات عنها وروال الكدورات، ثم تتخلص من العداب وترجع إلى حسى المآب ").

وقد توسع محمد رشيد رصا في عرض هذه المسألة، فنقل ما دكره ابل القيم في هذه المسألة، القيم في هذه المسألة، القيم في هذه المسألة المعلمة الشأن حيث قال "فال قيل فإلى أبن انتهى قدمكم في هذه المسألة العظيمة الشأن التي هي أكبر من الدنيا بأصعف مصاعفة؟ قبل إلى قوله تبارك وتعالى في أنّ رَبّك فَعَالً لِما يُرِيدُ في الله وخلاصة ما رآه محمد رشيد رضا أن العروق في الآيات التي تتحدث عن حلود لمؤمنس في الجنة بالتأبيد دون خلود في الكافرين في النار، لا تأني جزف، بل يتعبى أن يكون لها حكمة في

⁽١) تفسير القرآن الكريم: ٥ / ٥٠٣.

⁽٢) المصدر السابق: ٥ / ٢٩١

 ⁽٣) انظر تقسير المبار ٨/ ٦٩ - ٩٨ - ١٩٥ وراجع اس القيم حادي الأرواح إلى بلاد
 الأفراح: ٢٤٨. دار الكتب العلمية ببيروت د/ط: د/ت

⁽٤) - حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح: ٣٧٣. والآية ١٠٧ من سورة هود

وقد أفرد الطباطبائي بحثاً فُلسهيرُ حولسُقده المسألة، فدكر أن مسألة انقطاع العداب والحلود مما اتختلف فيه أنظير الباحثين من حيث النظر العقلي، ومن جهة الظواهر اللفظية أما من جهة الظواهر النفطية، فالكتاب نص في الحلود، قال تعالى: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ اَتُهُوا لَوَ أَكَ لَنَا كُرَّةً مَا نَبُهُمْ كُمّا مِنْ وَمَا هُم بِحَرِجِينَ مِنَ النَّادِ ﴾ نبرُهُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُربِهِمُ اللهُ أَعْمَلُهُمْ حَسَرَتِ عَلَيْهِمٌ وَمَا هُم بِحَرِجِينَ مِنَ النَّادِ ﴾ البيرة الانقطاع ونفي الحلود، ولكنها مطروحة بمحالفة الكتاب.

وأما من جهة العقل فإن الاستدلال على حصوصيات ما جاء به الشرع في المعاد بالمقدمات الكنية العقلية عير مقدور أن الأن العقل لا يتال المجزئيات، والسيل فيه تصديق ما جاء به النبي في من طريق الوحي (٢). وقد استُشْكِل على دوام العداب بإشكالات و ضحة السقوط بية العساد، منها:

⁽۱) انظر تمسير المنار ۱۱ / ۲۱۵

⁽٢) اتظر الميزان في تفسير الفران: 1 / ٤١١

أولاً: أن الله ـ سنحانه وتعالى ـ دو رحمة واسعة غير متناهية، فكيف يسع رحمته أن يحلق من مصيره إلى عدب حالد لا يقوم له شيء؟ ويُرد على هذا بأن الرحمة فيه ـ سنحانه وتعالى البس بمعنى رقة القلب والإشفاق والتأثر الناطي، فهذه المعاني تستلزم المادة ـ تعالى الله عن ذلك ـ بل معناها العطية والإفاضة لما يناسب الاستعداد لئام لحاصل في القابل، فإن المستعد بالاستعداد النام الشدند يحب ما نستعد له ويطلبه ويسأله المسان استعداده، فيقاض عليه ما يطلبه ويسأله الموسئلة اللازم الذي أثره العداب ألدائم للإنسان المستعد له ناستعداده الشديد لا ينافي الرحمة، بل هو منها على أن الإشكال لو تم لحرى في المداب المنقطع أيضاً حتى أنواع العداب على أن الإشكال لو تم لحرى في المداب المنقطع أيضاً حتى أنواع العداب المنقطع أيضاً حتى أنواع العداب المنقطع أيضاً حتى أنواع العداب

ثانياً أن العدلم يذن إلا حسر منقطع الآجر، فكيف يحارى بعداب دائم؟ ويُرد على هذا بأن العقاب في الحقيقة ترتب أثر عبر مرصي على موصوعه الثابت حقيقه، وهو صورة الشقاء، فهذا الأثر معلول الصورة الحاصلة بعد تحقق عبل معدة، وهي لمخالفات المحدودة، وليس معلولاً لتلك العلل المعدة المحدودة حتى يبرم تأثير المتناهي آثراً عير مناه، وهو محال، ونظيره أن عدلاً معدة ومقربات معدودة محدودة أوجبت أن تتصور الممادة بالصورة الإنسانية، فيصبر إنساناً يصدر عنه آثار الإنسانية المعلولة عن الإنسان بعد الموت صدوراً دئماً سرمدياً لحصول معدات محدودة معدودة الأمر للمادة، فكيف صارت مجموع منقطع الآجر من العلل سناً لصدور الآثار الإنسانية، وبقائها مع الإنسان دائماً، لأن علتها الفاعلة ـ وهي الصدورة الإنسانية ـ موجودة معها دئماً على المرض، فكما لا معنى لهذا المسؤلة لا معنى لذلك أيضاً

ثالثاً: أن العذاب للمنخف عن أوامر الله ونواهيه انتقام، ولا يكون الانتقام إلا لجبر النقص الدي أورده العاصي الظالم على المنقم المقتدر، ولا يجور دلك على الله تعالى، فهو الغي المطلق، فكيف يجور منه العذاب وخاصة العذاب المخلد؟ ويُرَد على هذ بأن العداب الدائم مستند إلى صورة الشقاء الذي في الإنسان كما عرفت، وإلى الله ـ سبحانه وتعالى ـ بالمعنى الدي يقال. في كل موحود، أنه مستند إليه تعالى، لا بمعنى الانتقام وتشفي العندر المستحيل عليه تعالى، نعم الانتقام بمعنى الحزاء الذي يجزي به المولى عبده في مقابل تعديه عن طور العبودية (۱).

إدن. فرأي جمهور المفسوين في هذه المسألة أن العداب في المار دائم لا ينقطع، والعرب إذا أرادت أن تضع الشيء بالدوام أبداً، قالت: هذا دائم دوام السموات والأرض، بمعنى أنه بنائم أبداً، فحاطبهم الله تعالى بما يتعارفون به بينهم، فقال: ﴿ حَرِيْنِينَ فِيا كَا يَامِّتِ السَّنَوَاتُ وَالْأَرْسُ ﴾ والمعنى في يتعارفون به بينهم، فقال: ﴿ حَرِيْنِينَ فِيا كَا يَامِّتُ السَّنَاء في قوله تعالى ﴿ إِلَّا مَا شَاتَهُ وَلَكُ خَالَدِينَ فِيها أَنْذاً وَفِي معنى الاستشاء في قوله تعالى ﴿ إِلَّا مَا شَاتَهُ عَدَةً أقوال:

الأول. أن الاستثناء في حق الموحدين الذين يحرجون بالشفاعة.

الثاني أنه استثناء لا يفعله، نقول: والله لأصربنك إلا أن أرى غير ذلك وعزيمتك على ضربه وفائدة هد أنه لو شاء أن يرحمهم لرحمهم، ولكنه أعلمنا أنهم حالدون أبداً

الثالث. أن المعنى خالدين فيها أبداً عير أن الله تعالى يأمر النار فتأكلهم وتصيهم، ثم يجدد حلقهم، فيرجع الاستثناء إلى تلك الحال

الرابع؛ أن إلا بمعنى سوى، تقول؛ لو كان معما رجل إلا زيد، أي:

⁽١) انظر: الميزان في تعسير القرآن. ١ / ٤١٣

سوى زيد، فالمعنى خالدين فيها مقد ردوام لسموات والأرض سوى ما شاء ربك من الخلود والريادة، ومثله في لكلام أن تقول الأسكسك في هذه الدار حولاً إلا ما شئت، تريدك سوى ما شئت أن أريدك. الخامس، أنهم إذا حشروا وبعثوا فهم في شروط القيامة، فالاستشاء واقع في الخلود بمقدار موقفهم في الحساب، فالمعنى خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا مقدار موقفهم للمحاسبة.

المسادس: أن الاستشاء وقع على أن لهم فيها رفيراً وشهيقاً إلا ما شء ربك من أنواع العذاب التي لم تذكر (١).

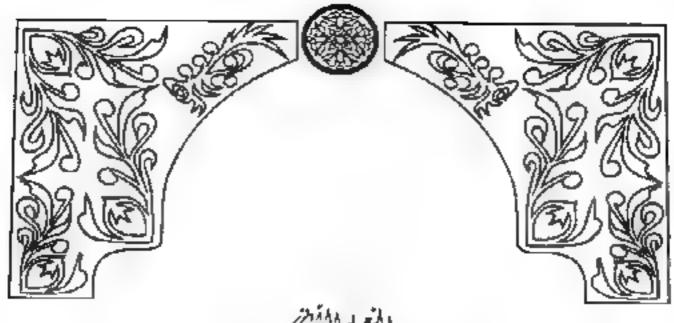
وبهذا الفدر من مناحث النفس الإنسانية ظهر لنا أثر العلسفة في رؤية كثير من المعسرين حول حقيقة النفس وبرشأتها وقواها ووحدتها، وأما ما يتعلق بالمعاد فإن المعسرين خُلفور جمهوار الفلاسفة، حيث أثنتوا المعاد الروحاني والندني معاً، واما ما يذكوه بعصيهم من الفطاع عدات الكافرين فهذا يرجع إلى فهم النصوص التي تحدثت عن الحلود في الجنة والنار، وعن الشفاعة التي ستكون سناً في حروج بكثير من النار

وتبين من خلال ما سنق أن الملاسفة والمفسرين متعمون على أن المدن هو آلة لدعس، ودلث من أجل تحصيل المعرفة، واستكمال جوهرها، لتبال لذلك السعادة الكاملة. والسعادة الحقيقية لا تتحصل إلا بالحكمة النظرية والعملية على حد تعبير الملاسفة، وهذا هو موضوع المصل التالي، فسأتكلم عن المعرفة الإنسانية أولاً، ومن بعده أتكلم عن الأحلاق والعصائل الحلقية

⁽۱) انظر جامع البيان عن تأوين القرآل ۱۲ (۱۱۷) وابن الحوري راد لمسير هي خلم التعسير ٤٠٠٤، وابن كثير تفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٦٠، والشوكاني و فتح القدير ٢/ ٥٢٥، والألوسي روح لمعاني، ٦/ ٢٣٥، والطباطبائي: الميزان في تقسير القرآب ١١/ ٢٣

باعتبارها الوسيلة لبيل السعادة، وأحير أبين معنى السعادة الحقيقية التي يبحث عنها الإنسان، وكل هذا من حلال بظرة المعسرين الذين بحثوا هذه المسائل بحثاً عقلياً في بيان أي الكتاب لحكيم:





ولِيْمِهِ وَلِيْنَيْ المعرفة والاخلاق

المليخيَّةُ الأولَّيُّ المعرفة الإنسانية

لقد الطلق الملاسمة في تأسيس بطرينهم المعرفية من خلال دراستهم الأحوال السمس (١) والمعرفة عند أهن البطر ، إدراك الشيء على ما هو عليه (٦) وهذا هو معنى العلم الذي عزّفه الكندي بقوله الأعلم وجدال الأشياء بحقائقها (٣) وعزّفه أبو الحس العامري بأنه الإحاطة بالشيء على ما هو عليه ، من غير حطا ولا رئل (٤) وقد عزّف أفلاطون العلم - من قبل -

 ⁽۱) انظر: الدكتور محمد علائب، بمعرفة عند معكري المسلمين ۲۲۰، راجعه عياس محمود العقاد والدكتور ركي بجيب محمود اندار المصرية للتأليف والترجمة د/ ط د/ت

⁽٢) انظر: الجرجاني، التعريقات، ٢٨٣

⁽٣) رسائل الكندي العنسفية (في حدود الأشياء ورسومها). ١٦٩

 ⁽٤) الإعلام بمناقب الإسلام. ٨٠. تحقيق الدكتور أحمد صد الحميد طراب: مؤسسة دار الأصالة للثقافة والبشر والإعلام بد يدص ط١ / ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٨م.

بأنه الظن الصادق المصحوب بالبرهان (١٠). ويهذا تكون المعرفة مرادفة للعلم (٢) قال أبو البركات البعدادي المعرفة تقال على استثناب المعصول المدرك خصوصاً إذا تكرر إدراكه، فإن المدرك إذا أدرك شيئاً فحفظ له محصولاً في نفسه، ثم أدركه ثاباً وأدرك مع إدراكه له أنه هو ذلك المدرك الأول، قبل لذلك الإدراك الثاني بهد الشرط معرفة قأما العلم فإنه معرفة وتصور أيضاً (١٠).

وقد انتقد الراري تعريف الحكماء لنعلم، وذلك عند تفسيره لقوله نعالى وقد انتقد الراري تعريف الحكماء لنعلم، ودلك عند تفسيره لقوله نعالى وقرعلم عادم أفرد مسألة حاصة في أقوال المتكلمين والعلاسمة في حدّ نعلم، ورد عبها بالنقص، والذي يهما هنا هو رأي العلاسمة ورد الراري عبيه، فتعريف العلاسمة للعلم كما ذكره الرارى فهو صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم (أ) وردّ على هذا التعريف فذكر بعض عيونه

انظر محاورة ثباتیتوس لأفلاطون أو عن العدم ۱۲۱ ترجمة الدكتورة أميرة حلمي
 مطر: دار عرب بانقاهرة د/ط. ۲۰۰۰.

⁽۲) انظر: الأمصاري: الحدود الأبيقة والبعريفات الدقيقة ٢٦. تحقيق الدكتور مارل المبارك دار المكر ببيروت حدا/ ١٤١١هـ و لآلوسي روح المعابي ٧/ ٤٣٧، وانظر الدكتور راحيح عبد لحميد كردي بظرية المعرفة بين القرآن والملسمة ٢٦ المعهد العالمي للمكر الإسلامي حدا/ ١٤١٧هـ / ١٩٩٢م، قان، االعلم والمعرفة والإدراك عبد فلاسفة الإسلام معاها واحدا

⁽٣) المعتبر في الحكمة ٢/ ٣٩٥.

⁽٤) هذا التعريف قريب من تعريف إحوال على للعدم، حيث عرَّدوه بأبه صورة المعلوم في نفس العالِم الطرارسائل إحوال العدما وحلال الوقاء ٣/ ٣٦١. وذكر الجرجاني تعريف الحكماء للعلم فقال هو حصول صورة الشيء في العقل انظراء التعريفات 194.

فأولها: أن إطلاق لفظ الصورة على العدم من المجازات، وبناء على تعريفهم يقال. كما يحصل في المرآة صورة الوجه فكللك تحصل صورة المعلوم في الدهر، وهو ضعيف؛ لأن إذا عقلنا الجل والنحر فإن حصلا في الذهن ففي الذهن جبل وبحر، وهذا محال، وإن لم يحصلا وكان المحاصل صورتهما فقط فحيئذ بكون المعلوم هو الصورة، فالشيء الذي تلك الصورة صورته وجب أن لا يصير معلوماً

وثانيها: أن قولهم: مطابقاً لتمعلوم يقتصي الدور

وثالثها. أن المعلومات عبدهم قد تكون موجودة في الحارج وقد لا تكون، وهي الخارج وقد لا تكون، وهي النبي يسمونها الأمور الاعتبارية، فالصور اللهبية والمطابقة في هذا القسم غير معقولة.

ورايعها. أنا قد نعقل المأمدوم ولا أيماًكن أن يفال الصورة العقلية مطاعة للمعدوم، لأن المطابقة تقتضي كون السطاعين أمراً ثبوتياً، والمعدوم على محص يستحيل تحقيق المطابقة فيه

ثم قال. اوالحق أن ماهية العلم متصورة تصوراً بدهياً جلياً، فلا حاحة هي معرفته إلى معرفة، والدليل عليه أن كل أحد يعلم بالصرورة أنه يعلم وجود نفسه، وأنه يعلم أنه ليس على نسب، ولا هي لجة البحر فلما كان العلم الضروري بهذه المنسوبة حاصلاً كان العلم الصروري بماهية العلم حاصلاً، وإذا كان كذلك كان تعريقه ممتعاً العلم.

ثم أورد مسألة أحرى في بحث بعض الألماظ المرادفة للعلم، فذكر حدودها ورسومها (٢). وهذه الطريقة في ذكر حدود الأشياء ورسومها هي

 ⁽١) مفاتيح العيب ٢ / ٢٢١ والطر صدر الدين القولوي إعجاز البيال في تأويل أم
 القرآن ١٥١٠

⁽۲) انظر: مماتیح العب ۲ / ۲۲۲

الطريقة المتبعة لدى معص الملاسمة، فقد ألَّفوا رسائل خاصة بهدا الشأن، كرسالتي الكندي وابن سينا في حدود الأشياء ورسومها.

ورأى الشيراري أن العلم يُطْلَق على معاني أولها أنه حالة بها تتمير الأشياء عند العقل، وثالثها أنه نسبة بن العالم والمعلوم، وثالثها أنه الصورة الأشياء عند العقل، وثالثها أنه نسبة بن العالم والمعلوم، وثالثها أنه الموجودة للشيء المحرد عن المادة تجريداً ناماً أو باقصاً، والتجريد النام ما يكون مجرداً عن المادة فقط دون لواحقها شخصياً، والتجريد الناقص ما يكون مجرداً عن المادة فقط دون لواحقها فيكون محسوساً، أو محرداً عنها وعن بعض لواحقها دون بعض آخر فيكون متحيلاً، أو مجرداً عنها وعن لوحقها جميعاً دون إصافاتها فيكون موهوماً (١٠).

إدن علس هماك تعربف وأنضح ومحدة للعلم، فهو من الأمور المدهمة التي لا تحتاج إلى تعريف، فهُو مُعَرَّف بِفْسه كَمَا قَالَ الراري

وقد ردَّ الطباطمائي عنى السوفسطائيين الدين أنكروا البدهيات والحسيات⁽¹⁾، فذكر أن هذه الجماعة لتي تشأت في عصر اليونانيين، كانوا ينفون وجود العلم بحقائق الأشياء، ويندون في كل شيء الشك، حتى في أنفسهم وفي شكهم، وتنعهم آخرون يسمون بالشكاكين، وهم قريبو المسلك منهم، وربما لقّقوا لذلك وجوها من الاستدلال، منها أن أقوى العلوم والإدراكات وهي الحاصلة لمن من طرق الحواس مملوءة بالخطأ والغلط، فكيف يمكن الاعتماد على شيء من تعلوم والتصديقات المتعلقة بالخارج فكيف يمكن الاعتماد على شيء من تعلوم والتصديقات المتعلقة بالخارج منا؟ والجواب على ذلك أن هذا الاستدلال ينظل تفسه، قلو لم ينجز الاعتماد

انظر: تفسير (لقرآن الكويم: ٥ / ١٣٠

⁽٢) - أنظر: أبو الحسن العامري: الأمد على الأبد: ٦٠

على شيء من التصديقات لم يجر الاعتداد على لمقلعات المأخوذة في نفس الاستدلال، ثم إن الاعتراف بوجود الخطأ وكثرته اعتراف بوجود الصواب وهؤلاء محجوجون بما تعترف به مفوسهم اعتراف اصطرارياً في أفعال الحياة الاختيارية، فإنهم يتحركون إلى الخذء والماء عند إحساس ألم الجوح والعطش، وكذا إلى كل مطلوب عبد صبه لا عند تصوره الخالي، ويهربون عن كل محذور مهروب عبه عبد العلم بوجوده لا عبد محرد تصوره، وبالجملة كل حاجة بعبانية ألهمتها إليهم إحساستهم أوحدوا حركة خارجية لدهمها، ولكنهم عند تصور تبك الحاحة من عير حاجة الطبعة إليها لا يتحركون بحو رقعها، وبين التصورين فرق لا محالة، وهو أن أحد العلمن بوجده الإنسان باحتياره ومن عبد نقسه، والأخر إنما يوجد في الإنسان بإبحاد أمر خارج عنه مؤثر فيه، وهو ألذي يُكشف عبه العلم، فإذن العلم موجود وذلك ما أردياه (1).

وإذا كان السوسقطائيون قد نقوا وجود العدم بالحقائق، وشكوا بصحة معرفة الحواس، فإنا نحد بالمقابل بعص العربيين وحاصة ما يُغرَف بعلماء الطبيعة لم يعتمدوا في العلم والمعرفة على غير الحس والتجربة، وقد احتجوا على ذلك بأن العقليات المحصة يكثر وقوع الحطأ والعلط فيها مع عدم وجود ما يميز به الصواب من الخطأ، وهو الحس والتجربة المماسان للجزئيات، فإنا إذا أدركنا شيئاً بواحد من الحواس أتعنا ذلك بالتجربة بتكوار الأمثال، ولا نزال نكرو حتى بستثنث الحاصة لمطلوبة في الحارج، ثم لا يقع قيه شك بعد ذلك، وهذه الحجة ماطعه من وحوه

اولاً: أن حميع المقدمات المأحوذة فيها عقلية غير حسية، فهي حجة

 ⁽١) انظر الميران في تعسير القرآن: ١ / ٢٥

على بطلان الاعتماد على المقدمات لعقلية ممقدمات عقلية، فيلزم من صحة الحجة فسادها.

ثانياً: لو كان محرد وقوع الحصاً في ناب موجباً لسده وسقوط الاعتماد عليه، لكان سد ياب الحس أوجب وأنرم

ثالثاً أن التعبير بين الحطأ والصواب مما لا بد منه في حميع المدركات، غير أن البجرة ـ وهو تكرر الحس ليست آلة لدلك التميير، بل القضية التحريبية تصير إحدى المقدمات في قباس يحتع به على المطلوب

رابعاً. هم أن حميع العلوم الحسية مؤيدة بالتجربة في باب العمل، لكن من الواصح أن نفس التحربة ليس ثبوتها بتجربة أحرى، وهكذا إلى غير بهابة، بل العلم نصحته من طريق هير طريق النحس، فالاعتماد على النحس والتجربة اعتماد على العلم العقلي اضطراراً

خامساً أن البحس لا ينال عبر الجزئي المتغير، والعلوم لا تستنتح ولا تستعمل غير القصايا الكلية، وهي عبر محسوسة ولا مجربة، فلو اقتصربا في الاعتماد والتعويل على ما نستفاد من لحس والتحربة فحسب من عبر وكون على المقليات لم يتم لنا إدراك كلي ولا فكر نظري ولا نحث علمي، فكما يمكن التعويل على يمكن التعويل على المعقل على المحس في مورد يحص به، فكذلك يمكن التعويل على المعقل فيما ينخص به أنها ينخص به أنها والمحس الما المعقل فيما ألعقل فيما والمحس الما المعقل المحس المعتمل المعقل فيما المحس المعتمل المحس المعتمل المحس المعتمل المحس المعتمل المحس المعتمل المعتمل المعتمل المعتمل المعتمل المعتمل المحس المعتمل المحس المعتمل المحس المعتمل المعتمل المحتمل المعتمل المعتمل المعتمل المعتمل المحتمل المعتمل المعتمل المحتمل المعتمل المعتمل المعتمل المحتمل المعتمل المعتمل المحتمل المعتمل المع

ومن حججهم أيضاً أن البحث العلمي يشت في عالم الطبيعة نظام التحول والتكامل، فما من شيء إلا وهو في الآن الثاني من وحوده غيره وهو في الآن الأول من وحوده، ولا شك أن الفكر والإدراك من خواص اللماغ، في الآن الأول من وحوده، ولا شك أن الفكر والإدراك من خواص اللماغ، فهي حاصة مادية لمركب مادي، فهي لا محالة واقعة تحت قانون التحول

 ⁽۱) انظر الميران في تفسير القراد ۱ / ۱۰

والتكامل، فهده الإدراكات ومنها الإدرك المسمى بالعلم واقعة في التغير والتحول، فلا معنى لوحود علم ثابت دق وإنما هو نسبي

ورد الطاطائي على ذلك ،أن الحجة منية على كون العلم مادياً غير مجرد في وحوده، والحق أن العدم لبس بمادي ألبتة؛ وذلك لعدم الطباق صفات المادة وخواصها عليه، فإن الماديات مشتركة في قبول الانقسام، ولا يقبل العلم بها أنه علم الانقسام، ولماديات مكانية رمانية، والعلم بها أنه علم لا يقبل مكاناً ولا زماناً، وبو كان العلم مما يتغير بحسب ذاته كالماديات الم بمكن تعقل شيء واحد ولا حادثة واحلة في وقتين مختلفين مماً، ولا تدكر شيء أو حادثة سابقة في رمان لاحق، فإن الشيء المتغير وهو في الآن الثاني عيره في الآن الأولى، فهذه الوحوه دالة على أن العلم ليس بمادي ألبة (ا).

وبعد هذه المقدمة التي عُرفنا من خلالها معنى المعرفة أو العلم، وردِّ بعص الممسرين على تعريف الفلاسفة للعلم، وردُّ بعصهم على مبكري المحقش الثانية وهم السوفسط ثيون، بعد هذا تنعرف على طريق المعرفة ومصدرها ا

* طريق المعرفة ومصدرها:

دكر أبو الحسن العامري أن الناس يفترقون في أنواب المعارف إلى أربع فرق: الأولى ترى أن الحواس وحده هي معدر المعرفة، والثانية ترى أن العقل وحده هو مصدر المعرفة، والثالثة نفت الحقائق سواء كانت حسية أو عقلية، والرابعة أثنت الحمائق عن طريق الحسر والعقل حميعاً، ودأى العامري أن الموقة الرابعة هي لمو فقة لمحق، فالمعرفة هي المعرفة الحسية

⁽١) الطرا الميران في تعسير القرآل: ١ / ٢٥

والعقلية جعيعاً (١٠) ويبدو أن أكثر الملاسفة رأوا أن المعرفة قائمة على الحس والعقل كليهما، فقد رأى أفلاطون أن المعرفة تبيعث من الحواس (٢٠) فعن طريقها تتذكر النفس ما هي عبه في علم المثل (٣)، فنظريته في المعرفة قائمه على أصلين. الأول أن لكن موجود جوهري قرداً تاماً مجرداً في عالم المثل والثاني، وجود النفس الإنسائية مستقلة عن البدن قبل تكونه، فهذه المثل والثاني، وجود النفس الإنسائية مستقلة عن البدن قبل تعلمت بالبدن النفس كانت قبل تعلقها بالبدن متصنة بثلك المثل، وعندما تعلمت بالبدن نسيت كل ما كانت تعلمه من الحقائق، ولكن عندما يبدأ الإنسان بإدراك الأمور الحرشة يبدأ بتذكر ما كانت تعدمه وتسترجع إدراكاتها بصورة مقاهيم كلية، فليس المعهوم الكلي لمتحلي في الدهن إلا انعكاس المثل في دهن الإنسان (١٠)

ويرى معص الماحين أن ما يعشه أفلاطون من التذكر إبما هو المعارف التي تُذرَك بالتفكير والعقل أي المعائي الكلية، وليست المعارف التي تحصل بالإدراكات الحسية (٥) ولعن هذا به أزاده لفاراني في التوفيق بين وأبي أفلاطون وأرسطر في المعرفة، حيث رأى أن التذكر يرجع إلى الكليات أو ما سماه الفاراني بالتحارب، وأما الحرثيات فهذه تدرك بالحواس،

 ⁽١) ، نظر الأمد على الأبد، ٥٩ وانظر: الدكتورة منى أبو ريد الإنسان في الطسفة الإسلامية(دراسة مقاربة في فكر العامري). ٦٩

⁽٢) الظر، محاورة ثياتيتوس ألفلاطون أو عن العلم: ٨٧ وما بمدها.

 ⁽۳) انظر، محاورات أفلاطون(محاورة بيدون) ۱۸۸ ـ ۱۹۵ والطر عبد الرحمن بدوي: أفلاطون ـ ۲۰۲ ويوسف كرم: تاريخ الفسفة الوناسة: ٦٩ وما بعدها

 ⁽٤) انظر الشيح حسن محمد مكي معامني المدحل إلى العلم والفلسفة والإنهيات(مظرية المعرفة). ٨١

 ⁽٥) النظر أحمد أمين وركي مجيب محمود قصة علسمة اليوبانية ١٦٩٠.

وأفلاطون لم يمكر دلث (١٠). لكن المعرفة الحسبة عند أفلاطون تمثل أدنى درجات المعرفة؛ لأن العالم المشهود كنه ليس إلا طلالاً وأشماحاً لعالم المثل الذي تمثل المعرفة به أعلى درحاب المعرفة

وأما أرسطو وجمهور فلاسفة لإسلام فيرون أن المعرفة تحصل للإنسان عن طريق الحواس والقوة الناصفة (٢). ورأى بعضهم أن هذه القوة لها أربع مراتب في التعقل ا

المرتبة الأولى. أن تكون النفس حالية عن حميع المعارف النلفية والكسية، وتسمى عقلاً هيولانياً.

المرتبة الثانية؛ أن تحصل لها العلوم المدهية، والعلوم المستفادة من المعواس والتجارب، وتسمى عقلاً والمثلكة

المرتبة الثالثة أن تكتسب مده لعنوم المكرية إلا أنها لا تكود حاضرة بالفعل، ولكن تكون بحيث منى شاء الإنسان أن يستحصرها قدر على ذلك، وتسمى عقلاً بالفعل.

المرتبة الرابعة أن تكون تلك العلوم والمعارف حاصرة بالقعل، والإنسان ينظر إليها بعين عقله، وتسمى عقلاً مستفاداً

ولا تتم المعرفة إلا بمساعدة العقل العقال، فهو الذي يصير العقل بالقوة (الهيولاني) عقلاً بالمعل، فمنزلته من الإنسان منزلة الشمس التي تعطي البصر الضوء، فيصير البصر بالصوء الذي استقاد من الشمس مصراً بالفعل،

⁽١) انظر الثمرة المرضية (كناب الجمع بين رأي الحكيمين) ٢٠.

⁽٢) .نظر ارسطو كتاب المعس. ١٠٨ رما بعدها، والكندي رسائل الكندي الفلسقية(في القلسفة الأولى) ١٠٦، و نقارايي رسائل العارايي(كتاب الفصوص) ١١ وما بعدها، واس سيت تسع رسائل في فحكمة و قطبعة(في القوى الإنسائية وإدراكائه) ١٦ وما بعدها.

بعد أن كان منصراً بالقوة، وبدلك الصوء أيضاً تصير الألوان بالقعل(١٠).

وبلاحظ هما أن العلاسفة مزجوا بين الحس والعقل، قالحواس هي المطريق لدمعرفة، ولكن هذه المعرفة لا نسم على صورتها الصحيحة إلا بمساعدة العقل العقل، أعني العقل الفقال، فبينما يراه الفاراني وابن سببا أنه عقل معارق حارج النفس، لم يوافقهما ابن رشد على ذلك، حيث رأى أن النفس من جهة فعلها للمعتولات تسمى عقلاً منفعلاً، فالعقل في تسمى عقلاً منفعلاً، فالعقل في نقسه شيء واحد (1) وهذا رأي أرسطو في لعقل الفقال كما ذكر ابن رشد، مع أن النص الأرسطي يحمل هذا وداك، بقول ارسطو، فإنا بمير من حهة المقل الذي يشبه الهيولى، لأنه يصبح جميع المعقولات، ومن حهة أحرى العفل الدي يشبه الهيولى، لأنه يصبح جميع المعقولات، ومن حهة أحرى بوحه ما، والصوء الذي يحيل الألوب بالقوه إلى أثوان دائمعل، وهذا العمل هو المعارق اللامنفعل فير الممترح إلى أن قال وبدون العقل الفقل الفقال كما نعقر المعارق اللامنفعل فير الممترح إلى أن قال وبدون العقل الفقال كما نعقر المعارق اللامنفعل فير الممترح إلى أن قال وبدون العقل الفقال كما نعقر المعارة النص يتفق إلى حدً كبر مع بطرية الاتصال بالعقل الفعال كما

⁽۱) انظر العارابي الثمرة المرضية (مقابة في معاني المقل) ٣٩، وآراء أهل العديبة العاصلة ٤٤، والساب تسع رسال في الحكمة والطبيعة (رسالة المعدود) ٧٩، (رسالة في إثبات لبوات وتأويل رمورهم وأمثالهم) ١٧٦ و ترازي شرح عبوق الحكمة ٢/ ٢٨١

⁽٢) انظر تدخيص كتاب النفس ١٢٥ تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ط١، ١٩٥٠م وانظر الدكتور محمود قاسم نظرية المعرفة عبد ابن رشد وتأريبها لذى بوماس الأكويسي ١٥، ١٧ مكتبة الأبخلو المصرية بالقاهرة د/ط: د/ت.

⁽٣) كتاب النفس. ١١٢ وراجع تفاصيل رآي أرسطو في هذه المسألة يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليومائية ١٦٥، والدكتور مجمود قاسم في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ١٨٤ وما بعدها.

أوصحها الفارابي وابن سيا. وقد رأى أحد الباحثين أن رأي أرسطو هنا فيه غموض (١)، ورأى باحث آحر أن امن رشد لم يسلم من التأثر بهذه النظرية (٢).

وقد انتقد أبو البركات المغدادي فكرة العقل الفعّال، ورأى أن التعليم لا يقتصر على العقل الفعّال وغيره مما لا يرى، بل قد يكون المعلم من البشر، وهو الأكثر^(٣).

فخلاصة الأمر. أنَّ لتحصيل المعرفة عند جمهور الفلاسقة طريقين، هما الحواس والعقل، وقد أشار بعص لملاسعة إلى طريق ثالث من طرق المعرفة، وهو طريق العرفال أنه فال العارابي الروح القدسية لا تشعلها حهة تنفت على جهة فوق، وما يستعرق العصر فيطاهر حسها الباطل، ويتعدى تأثيرها عن بدنها إلى أجسام العالم وعرفيه أخريقيل المعقولات من الروح الملكية بلا تعليم من الناس (٥٠) الملكية بلا تعليم من الناس (٥٠) الملكية بلا تعليم من الناس (٥٠) العالم وعرفيه أحريقيل المعقولات من الروح

راي المقشرين في طريق المعرفة ومصدرها:

دهب حمهور المفسرين إلى أن المفس في أول الخلقة حالية عن معرفة الأشياء، وهي مستعدة لاكتساب المعرفة، وذلك باستعانة الحواس، واستدلوا

⁽١) يوسف كرم: تاريخ العلمة اليونامة 170

 ⁽٢) انظر الدكتور إبراهيم هذكور عي التلسفة الإسلامية(منهج ونطبيقه) ٢ / ١٨٠.

⁽٣) انظرا المعتبر في الحكمة: ٢ / ٤١٢

⁽٤) انظر، الدكتور إبراهيم مدكور في العنسمة الإسلامية (منهج وتطبيقة) 1 / ٢٥ وما بعدها ، فقد تحدث عن التصوف عبد فلاسمة الأسلام وانظر الدكتور راجح عبد الحميد الكردي نظرية المعرفة بين نقرآن وانقلسفة ١٧٥٠

 ⁽۵) وسائل القارابي (كناب انعصوص) ۱۳، وانظر بن سيد تسع رسائل في الحكمة
 والطبيعة (في القوى الإستانية وإدر كناتها) ۲۹، وكتابه الهنداية ۱۹۹۳
 والسهروردي: هاكل الورد ۲۳

على ذلك بقوله - عز وجل - ﴿ وَالنَّهُ أَخْرَهَكُمْ مِنْ بُطُورِ أَنَّهَا يَكُمْ لَا شَلَتُوكَ شَيْنًا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمِعَ وَٱلْأَبْصَدَ وَٱلْأَفِيدَةَ لَعَلَّكُمْ مَنْكُرُوكِ [المحل ٧٨] فالمعمى أن النفس الإنسانية لما كانت في أول الحنقة حالية عن المعارف والعلوم، فالله. عز وجل . أعطى الإنسان هذه الحواس ليستفيد بها المعارف والعلوم(١٠). قال إسماعيل حقى " قوالمعنى جعل لكم هذه الأشياء الات تحصلون بها العلم والمعرفة، بأد تحسوه بمشاعركم جرئيات الأشياء، وتدركون بأفئدتكم وتنتبهوه لما بينها من المشاركات والمناينات بتكرر الإحساس، فيحصل لكم علوم بديهية تتمكنون بالنظر فيها من تحصيل العنوم الكسيةا(٢) . وقال ابن عاشور «فالعلوم الكسنية لا يمكن اكتسابها إلا تواسعه العلوم البديهية، وحصول هذه العلوم البديهنة إنما يحصل عند حموث تصور موصوعاتها وتصور محمولاتهاء وحدوث هذه التصورات إدما هو بسب إعابة الحواس على حرثياتها، فكابت الحواس الحمس هي السبب الأصلي لحدوث هذه العلوم، وكان السمع والنصر أول الحواس تحصيلاً للتصور ث وأهمها؛ (٢٢) إدن: فالحواس والعقل هما طريقا المعرفة، كما أشارت الآية الكريمة

ودكر بعص الممسرين أن المن في تعقبها تتدرج في مراتب أربع:

أولها كونها مستعدة لقبول سمعارف وهدا الاستعداد قد يكون كاملاً قوياً شريفاً، وقد يكون قليلاً ضعيفاً بليداً.

⁽۱) معطوم الطبري حامع البياب في تأريل أي القرآل ۱۶۱ / ۱۵۲، والسفي مدارك التاريل وحقائق الثأويل ۲ / ۲۱۵، وليصاوي أبوار النثريل وأسرار التأويل ۳ / ۲۲۰، وابل كثير تفسير قرآل لعطبم ۲ ، ۵۸۰، وأبو السفود. إرشاد العقل السليم إلى مرايا الكتاب الكريم، ۱۳۱/۵

⁽۲) روح الميان ۱۲/۵

⁽٣) التحرير والتنوير: ١٤ / ٢٣٣

وثانيها: أن يحصل لها العدوم الكبية الأولية وهي المسماة بالعقل.

وثالثها: أن يحاول الإنسان تركيب البدهيات ليتوصل بتركيبها إلى المجهولات الكسبية.

ورابعها. أن تكون تلك المعارف القدسية حاصرة بالفعل، ويكون جوهر دلك الروح مستكملاً بظهورها فيه (١)

واستدلوا على هذه المر تب نفوله تعالى، ﴿ أَوْ مَن كَانَ مَيْنَا فَأَحِينِنَهُ وَمَنَلِكَ لَمْ فَوْلًا بَمْنِي بِعِد فِي مَنْين كُن مُتَنَمُ فِي السَّلْمَتِ لَيْسَ بِمَارِج يَنْهَا كَدُلِكَ رُيْنَ لِلْكَنْفِينَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾ [الأسم ١٦٢]. قال الوازي، الإنا عرفت هذا منقول المرتبة الأولى، وهي جعمول الاستعداد فقط، هي المسماة بالموت والمرتبة الثانية وهي الألَحصل العلوم البديهية الكلية فيه مهي المشار إليها نقوله، وَفَانَيْنِينَهُ وَلَيْنِينَة وَلَيْ وَلَيْ الثالثة وهي تركيب المديهات حتى يتوصل نتركباتها إلى تعرف المجهولات النظرية، فهي المراد من قوله تعالى ﴿ وَمَخَمَلُنَا لَمُ فُولُ ﴾ والمرتبة الرابعة: وهي قوله، ﴿ يَعْشِي بِهِ مَن النّائِينَ ﴾ وشارة إلى كونه مستحصر أنتلك الجلايا القدسية ناظراً إليها، وعند هذا تتم درجات معادات لنفس (نسانية (١))

ويلاحظ أن هذا التقسيم لمر نب لتعقل موافق إلى حدَّ كبير لتقسيم الفلاسقة، فأول مراتب المعرفة الاستعداد المحص، وهذه المرتبة تسمى عند الفلامقة بالعقل الهيولاني، والمرتبة الديماة بالعقل بالملكة، وهي أن يحصل لها العلوم الكلية الأولية، والمرتبة لثائة المسعاة بالعقل بالفعل بالفعل،

 ⁽۱) انظر: الوازي معاتيح العيب ۱۳ / ۱۸۰، و ليسابوري، غرائب القرآن ورغائب
العرقان ٤ / ۵۹۸، والشيراري تفسير القرآن بكريم ١٠٥/١، و ٣٠١/٧.

⁽٢) مقانيح العب ١٨١/١٣

وهي التي قد حصلت لها المعقولات المكتسبة، ومتى شاء صاحبها استرحاعها واستحصارها قُير عليها، والمرتبة الرابعة المسماة بالعقل المستفاد، وهي التي قد حصدت المعارف القدمية حاصرة بالمعل وهذا تكنّف في التأويل كما هو واصح، وقد اعترص أبو حيان الأبدلسي على ذلك فقال، وهو بعيد عن مناحي كلام العرب(۱)

همقل عن الإمام العرائي (ألك أن المغوى المدركة حمسة. أولا القوة الحيالية الحساسة التي تتلقى ما تورده المعرصة على الموة المقلية عند المعاجة إليه التي تحفظ صور المحسوسات للعرصة على الموة المقلية عند المعاجة إليه ثالثاً: القوة المقلية المدركة للحقائق لكلية رابعاً القوة الفكرية التي تأخذ المعارف العقلية فتؤلفها على وجه يحصل به العلم بالمجهولات خامساً: القوة الفدسية التي يحتص به الأنبياء والأوبياء وتتجلي فيها لواقع العيب وأسرار الملكوت.

فشبهت القوة الحساسة بالمشكاة من حيث إن محلها تحويف في مقدم الدماغ كالكومة تصع فيه الحواس لطاهرة ما تحس به وبذلك يصيء. وشبهت القوة العقلية بالمصماح لإضائها بالإدراكات والمعارف، وشبهت

⁽١) انظر: البحر المحيط ٤ / ٢٩٩

 ⁽٢) انظر العرائي: مشكنة الأمور ٢٨٥ (ضمن مجموعة رسائل الإمام العرائي) دار
 الفكر بيبروت ط ١٤١٩/١هـ/١٩٩٨م

القوة الخيالية بالزجاجة من حيث إنها تقبل الصور المدركة من الجوانب كما تقبل الرجاجة الأنوار الحسية من الحوال ومن حيث إنها تضبط الأنوار العملية وتبحقظها كما تحفظ الرحاحة الأنوار الحسيه ومن حيث إنها تستنير بما يشتمل عليها من المعقولات، وشبهت القوة الفكرية بالشجرة المباركة من حيث إنها تؤدي إلى نتائج كثيرة هي بمنولة ثمرات الشحرة، وشبهت القوة القلمية بالزيت الذي يكاد يصيء من عير أن تمسسه نار من حيث إنها لكمال صفائها وشدة استعدادها لا تحتاح إلى تعليم أو تفكر (1)

ثم دكر أن ان سبنا حمل معردت هذه الآية الكريمة على مراتب إدراكات المعسر^(۲)، قرأى أن لنفس الإسسانية قاملة للمعارف الكلية والإدراكات المجردة، ففي أول الأمر تكون النفس حالية عن حميع المعارف، وتسمى في هذه المرتبة بالعقل الهيولاني؛ لأنها كالهيولى في أنها في ذاتها حالية عن جميع الصور قابلة لها، وفي المرتبة الثانية يحصل لها علوم أولية وتستعد لاكساب علوم نظرية، ودلك باستعمال آلاتها أي المعواس، وتسمى في هذه المرتبة عقلاً بالملكة، لحصول ملكة الانتقال إلى النظريات لها نسبب تلك الأوليات، وفي المرتبة الثالثة تصير النظريات مخروبة عندها وتحصل لها ملكة استحضارها متى شاهت من غير تجشم كسب جديد، وتسمى في هذه المرتبة عقلاً بالمعل؛ لحصول تلك العلوم لها بالقوة القريبة من الفعل، وفي المرتبة الرابعة ترتب العلوم الأولية وتدرك الميلوم النظرية مشاهدة إياها بالمعل، وتسمى في هذه المرتبة قالاً مستفاداً؛

⁽١) - انظر: مفاتيح العيب: ٢٣ / ٢٣٤.

 ⁽۲) انظر، ان سببا تسع رسائل في الحكمة وانطبيعيات (رسالة في إثبات النبوات وتأويل رمورهم وأمثالهم) ۱۲۵، والإشارات والتسبهات ۲/ ۳۶٤

فشبهت الفوة في المرتبة الأولى بالمشكة الحالية في بدء الأمر عن الأنوار الحسية المستعدة للاستئارة بها، وفي المرتبة الثانية بالرجاجة المتلائلة في نفسها القابلة للأبوار الفائصة عليها من السر الحارجي، وفي المرتبة الثالثة بالمصباح الذي اشتعنت فتيلته المشبعة من الريت، وفي المرتبة الرابعة بالبور المتصاعف المشار إليه بقوله تعلى بور عبى بور (۱).

وقد تابع الراري في ذكر هده الآراء كل من الميصوي (٢)، والنيسانوري (٢)، والشيرازي (١)، والألوسي (١) ولم يعقبوا على دلك شيء، وكأنهم قلوا هذا التفسير،

ودكر اس عاشور أن النور عد حكمه الإشراق، وصوفية الحكماء له ثلاثة إطلاقات النزهان العبني، والكمال النفساني، وما به مشاهدة النورانيات من العوالم قال وأشار يلى هذه الإطلاقات السهروردي في أول كتابه فهياكل النورة نقوله أيا فيوم أيده بالنور، وشما على النور، واحشرنا إلى النورة أن النفس إذا قويت بالنورة والنائل الروحانية، وصعف سلطان الموى الندية، نتقليل الطعام وتكثير السهر، تتخلص أحياناً إلى عالم القدس، وتتصل بأنها المقدس، وتتلقى مه المعارف" .

⁽١) انظر معاتيج العنب: ٢٣ / ٢٣٥

⁽۲) انظر أنوار التنزيل رأسرارالتأريل: ٤ / ٨٩.

⁽٣) انظر عرائب الغرآن ورغات المرقان . ٨ / ٣٠٥

⁽٤) انظر: تعسير القرآن الكويم. ٥ / ٣٠٢، ٧ / ٣٠٢

⁽⁰⁾ انظر: روم المعائي: ٩ / ٣٦٤.

⁽٦) انظر، التحرير والتنوير ١٨ / ٢٣٢، وراجع استهروردي هياكل النور ٨

⁽٧) أنظر العصدر السابق ٢ / ١٥٩، ورجع المهروردي هيكل النور ٤٣

وكذلك دكر الشيرازي هذه المراتب العقبة للنفس عند تفسيره لقوله عنو وحل _ : ﴿ وَاللّٰهِ مَا اللّٰهِ اللّٰهِ النّٰهِ ﴿ الطّٰرِقِ اللهِ اللّٰهِ اللّٰهِ اللّٰهِ اللهِ اللهُ مراتب إدراكات النفس الناطقة ، فقال اوما أشبه حال هذه المراتب الحاصلة من أرض النفس الناطقة بتأثير منماه عالم العقل بحال لهوالند الحاصلة من الأرض ، فإن المحماد بإراء العقل الهولاني ، والسات بإراء العقل بالملكة ، والحيوان بإزاء العقل بالملكة ، والحيوان بإزاء العقل بالملكة ، والحيوان بإزاء العقل بالملكة ، والإنسان الحسي بإراء العقل المستفاد الذي هو الإنسان العقلي (١٠) .

هدا تأويل معيد عن ظاهر الايتين الكريمتين، ومصطلح العمل الممّال الدي ذكره هو مصطلح عليه عندا لا يقي عرّب الشرع كما يرى الشيراري مقسه وحرح القدس (٢)، فهذا العقل المعنّان أوا لملك الكريم الروحاني هو الدي عنده صور الأشياء بالمعل، وهو فعّال المعمولات ومقيضها على قلب من يشاء بإدن الله تعالى (٢) وقد دلت المواطع البرهاية على أن الله وسنحانه وتعالى عمو فيّض المعارف على المقوس باستحدام بعض ملائكته العلوية، ووفيّح دلك يقوله. إن السبب ابدي يحرح العلوم من القوة إلى المعل إما أن يكون كاملاً في ذاته عالماً بالمعل أو لا يكون كذلك، فإن كان الأول وهو إما واحب أو ممكن، فإن كان وحباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً فسبيته لتكميل هذا الإنسان إما بحسب حقيقة داته المسكنة أو من جهة إقاضة الواجب، والأول محال؛ لأن الممكن بحسب ذاته الإمكانية هذم محض، فتمين الثاني وهو المطلوب، وإن لم يكن كاملاً كذلك ينقل الكلام إلى سببه

⁽١) انظر: تفسير القرآن الكريم، ٧ / ٣٢١.

⁽۲) انظر، المعمدر السابق ۷ / ۲۹۹، و لأنوسي روح المعاني: ۱ / ۲۳٤

⁽٣) انظر المصدر الساش: ٧ / ٣٠٢،

المخرج إياه من النقص إلى الكمان ومن القوة إلى القعل، فإما أن تدهب السلسلة إلى غير النهاية، أو بدور، أو تنتهي إلى الواحب تعالى، والأولان ياطلان فتعين الثالث وهو الحق، ونها ثبت أن الله تعالى هو الذي أهاض بور الإيمان على النقوس الساذجة الإنسانية (۱) ويقصد الشيرازي بالإيمان معنى العقل عند الفلاسعة، حيث قال واسم العقل الذي استعملته الحكماء ويعد من مراتب التفس في استكمالاتها من حد القوة الأولى إلى حد الكمال الأخير ما هو العقل بالمعنى المرادف فيه بعد قالإيمان؟ في عرف شريعت (۱). وهذا مزج غريب للمصطلحات!

ومن الأيات التي استدل بها عبي وجود العقل المقال أو روح القدس ورعايته للنفس الإنساسة بقوله تعالى فإلا كُلُ شَيِ لاَ عَبَهَا عَايِظُ ﴾ [لمارق ٤] فالله تعالى حلق للإنسان جوداً وحفظة، غائدة عن عالم الحواس، تخدمه وتحفظه من الآفات، فبعض هذه الجنود مبادىء الإدراكات، وبعضها مبادىء التحريكات، وبعضها كنية الأعمار، وقد مكن الله تعالى جميعها على التصرف في مواد الأحسام الحيوانية ولسائية وعبرها أثاث ثم بين كيفية جعط العقل العثال لإدراكات النفس فقال فاللهما إذا عانت عنها صورة عقليه كنت أدركتها ولها الرحوع إليها متى شاءت دون كسب، فلا بد لها من خزانة كست أدركتها ولها الرحوع إليها متى شاءت دون كسب، فلا بد لها من خزانة عقلية تحفظ لها المعقولات عبد دهولها، وليست الخرانة فيها أو في عقلية تحفظ لها المعقولات عبد دهولها، وليست الخرانة فيها أو في جسمها، أما الأول فلعدم تجزيها بجروس، بأحدهما تدرك وتتصرف، وبالآخر تحفظ وتخون. وأما الثاني فلما علمت من أن المعقولات لا تحل

انظر: نمسير القرآن الكريم 0 / ٢٢٧، و ٧ / ١٤٨.

⁽Y) انظر: المصدر السابق: Y / ۱۰۵.

 ⁽۳) انظر، تفسير القرآل الكريم ١٩٩٩/١ ٣٠٤، والنفر، السهروردي هياكل التور: ۲۷

الجسم المنقسم بالمقادير الوصعية، فإدل. لها مكمل وهو ملك مقرب عقلي لم تكل فيه جهة القوة والاستعداد أصلاً، وإلا كانت نفساً محتاجة إلى مخرح أخر ومكمل لها، فيتسلسل أو يدور، وكلاهما محال، أو ينتهي إلى أمر عقلي بالفعل، وهو مطلوبنه (١)

ثم نساءل الشيرازي عن الحاجة إلى إثبات هذا المنذأ العقلي بعد إثبات الحق الأول؟ فأحاب على ذلك فقال: المعوس كثيرة لا بد لها من مبدأ دي جهات كثيرة في العاعبية، والجهات الكثيرة مرتبتها منحطة عن مرتبة الذات الأحدية الصرفة بمراحل كثيرة فلا بد من وسائط بينا وبينه لغاية محده وعلوه وبهاية عجزب وقصورنا فلا بصل إلى جنابه إلا بعد طي مراتب حجابه، وهي المحديث (إن لله سبعين ألف حجاب من بورا وظلمة لمو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما انتهى إليه نظرة) (الا

وبهذا تحد أن بعض المفسرين استعمل مصطلح القيص وهو مصطلح هلسفي في مسألة الاتصال بين الإنسان والملائكة، ولكن مع القارق بين

⁽¹⁾ تصبير القرآن الكريم ٢٠٣ / ٣٠٣

المصدر الساس ٧/ ٣٠٣ و لحديث بهد المعط لم أجده، وإنما أحرجه الطبراتي في المعجم الكبير عن أبي موسى ـ رصي الله عنه ـ بلعظ: (إن الله ـ عر وحل ـ دون مبعين ألف حجاب من بور وظيمه) ١٤٨ ، ١٤٨ رجع المعجم الكبير تحقيق حمله بن عهد المحميد، مكبة العدوم والحكم بالموصل ط٢/ ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م والحرح الإمام مسلم حديثاً قريباً منه لم يذكر بيه عند المحجب، فقال عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ قَالَ قَمْ بِينًا رَسُولُ / الله/ فِيَجَ بحسن تحسيلت فقال (إنَّ / الله/ عو وجل ـ لا يَسَامُ وَلا يَشِيي لَهُ أَنْ يَام بحيث القَسْط ويرْعَعُهُ يُرْعِعُ إليه عملُ النَّيْر قَبْنَ عملِ النَّهَارِ وَعَمَلُ النَّيْر قَبْل عملِ النَّهَارِ وَعَمَلُ النَّيْر قَبْل عملُ النَّيْر فَبْل عملِ النَّهَارِ وَعَمَلُ النَّيْر فَبْل عملُ النَّهَارِ وَعَمَلُ وَجُهِهِ مَا النَّهَارِ قَبْلُ على الله لا ينام وهي قوله وَجُهِهِ مَا النَّهَى إلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ) كتاب الإيمان بنات إن الله لا ينام وهي قوله حجاء البور لو كشعه لأحرق مسحت وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه

مقصد الطرفين، فالعلاسعة حعلت دلك الفيّاص هو العقل العقال الذي له ارتباط بسلسلة الفيص، فهو العقل العاشر المدبر لعالم العناصر، أما المعسّرون عدا الشيراري - فيم يقولوا تسبسل العقول وانتهائها إلى العقل الفعال، بل يرود أن الفيّاص الحقيقي هو الله تعالى، قال البيضاوي وإن فإن هده الإدراكات ليست لدانها، وإلا لما فارقته، فهي إذر من سبب يقيضها عليها، وهو الله - سبحانه وتعالى - بنداء، أو بتوسط من الملائكة والأبياء؛ ولذلك سموا أبواراً المرائع المناها المالاتكة والأبياء؛

ودكر الآلوسي أن للمدادئ العابية تأثيراً في النفوس الإنسانية بإقاصة العلوم والمعارف، قال: ويسرح في ذلك صنعان الأول من يتعبق بالعلم المحفيفي مأن يلقى إلى النفس المستعدة بدلك كمال العلم من غير واسطة تعليم وتعلم، حتى تحيط بمعرفة حقائل لأشباء على ما هي عليه بحسب الطاقة النشرية. والثاني من يتعلق بالنحيل القوي بأن يلقى إلى من يكون مستعداً له ما يقوى به على تحيلات الأمور الماصية، والاطلاع على المعينات المستقبلة، والمدامات و لإلهامات داخلة تحت هذا النوع (") وتلاحظ أن هذا الكلام دكوه ابن سيسا في رسالته الفعل والانفعال وأقسامهما (")

وهي هذا إشارة إلى طريق آحر من طرق المعرفة الإنسانيه وهو طريق الوحي الوحي والإلهام، أو طريق الرياصات والمحاهدات، أما طريق الوحي والإلهام فسيُقرَد له مبحث حاص إن شاء الله تعالى، وأما طريق الرياضات

⁽١) أبوار التبريل وأسرار التأويل: ٤ / ٨٨

⁽٢) - انظر: روح المعاني: ٧ / ١٤

 ⁽٣) انظر، رسالة في الفعل والانفعال وأقسامهما ٣ مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد بالهند: ط١/١٣٥٣هـ

والعجاهدات أو ما يسمى بالمعرفة المدلية، فإلها تتحصل بإضعاف الإنسان لقواء الحسية والحيالية حلى تصير لقوة العقلية مشرقة فنستقبل الأنوار الإلهية. واستدل لعضهم على دلك لقوله تعالى. ﴿ فَوَبُدُا عَلَمًا مِنْ عِبَادِنَا عَالَيْهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَمْهُم على دلك للوقة (الكهب ١٥٥) أي علم الباطن الهاماً(١٠).

وقد ذكر الرازي عند تفسيره لهذه 'لآية أنها تعيد أن تلك العلوم حصلت عند العند الصالح من عند الله تعالى من غير واسطة، والصوفية سموا العلوم الحاصلة بطريق المكاشفات العلوم للدبية (١) وتحقيق الكلام في هذه المسألة أنا إذا أدركنا أمراً من الأمون وتصورنا حقيقة من الحقائق، فإما أن بحكم عليه بحكم وهو التصديق (أو لا بحكم وهو التصور، وكل واحد من مدين القسمين إما أن بكول بطرياً حاصلاً من غير كسب وطلب، مثل بصورنا الألم واللذة، والوحود والعدم، ومثن تصديقت بأن النفي والإثنات لا يجمعان ولا يرتفعان، وإما أن يكون كسباً، وهذا الطريق على قسمين:

الأول أن يتكلف الإنسان تركب تلك العلوم البديهية النظرية حتى يتوصل تتركمها إلى استعلام المحهولات، وهذا الطريق هو المسمى بالنظر والتفكر والتلبر والتأمل والتروي والاستدلال، وهذا الموع من تحصيل العلوم هو الطريق الذي لا يتم إلا بالجهد والعلب.

والثاني أن يسعى الإنسان بوسطة الرياضات والمجاهدات في أن تصير القوى الحسية والحيالية ضعيفة، فإذا ضعفت قويت القوة العقلية، وأشرقت الأنوار الإلهية في حوهر لعقل، وحصلت المعارف، وكعلت

⁽١) - انظر: البعوي: معالم التنزيل: ٣ / ١٧٣

⁽٢) انظر. إسماعيل حقي: روح البيان ١٥٠ ٢٧٠

العلوم من غير واسطة سعي وعنب في لنفكر والنامل، بل قاضت عليها من عائم الغيب تلك الأنوار على سبيل "كمال والتمام، وهذا هو المراد بالعلم اللهبي (١)

ودكر أن هذي الطريقين ـ يعني عطريق العقلي والطريق الروحي ـ هما الطريقان اللذان يمكن الرجوع إليهما في تعريف المحهولات، فإدا احتمعا واعتضد كل واحد منهما بالآحر علعا عاية في الفوة والوثوق، وقوله تعالى: ﴿ أَفَسَ كَانَ عَلَ بَيْنَةِ مِن زَيْهِم وَيَنْدُوهُ شَكِها يَسَمُ ﴾ [هود ١٧] إشارة إلى هذيل الطريقيل فالمراد عاليه الدلائل العقلمة، والمراد عقوله ﴿ وَيَتَلُوهُ شَاهِلًا العقلمة والمراد علوله الوحي (٢٠).

وأشار الألوسي إلى العلم اللذني، فرأى أنه يتوقف حصوله على القوة القدسية دون المقدمات الفكرية (٢٠٠٠).

وأكد دلك لدى تعسيره لقوله عز وجل . ﴿ أَفَلَمْ يَبِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَتُكُونَ لِمُمْ قُلُوبٌ يَعْفِلُونِ بِهَا أَقَ مَدَنَّ يَسْمَعُونَ بِهَا لَهُ مَنْ الْأَشْفَرُ وَلَكِن تَعْفَى فَتُكُونَ لِمُمْ قُلُوبُ الْمَا يُعْفِلُونِ بِهَا أَقُ مَدَنَّ يَسْمَعُونَ بِهَا لَمُ لَعْفِي الْمَا الْمَوْمِ وَلَكِن تَعْفَى أَلُوبُ الْمَا فِي الصَّفَرِ فِي الحديث (انقوا فراسة المؤمن قانه يسظر الملك ودقائق الملكوت، وفي الحديث (انقوا فراسة المؤمن قانه يسظر نتور الله)(12).

⁽١) - الظر: معانيج العيب: ٢١ / ١٥٠.

⁽۲) - انظر: مفاتبح العيب: ۱۷ / ۲۱۰ و ۲۱ / ۱۵۱

⁽٣) انظر: روح المعامي: ٨/ ٣١١

⁽³⁾ انظر: روح المعاني: ٩ / ١٠١، والحديث أحرجه الإمام الترمدي في سبه عن أبي سجيد الخدري والمحديث ألم الله عن أبي سجيد الحدري قال: قال رسُولُ الله عن الله عن الله المؤرس قاله المؤرس قاله المؤرس قاله المؤرس قال أنه المؤرس قال الله عن المؤرس قال المؤرس المؤرس المؤرس المؤرس قال المؤرس المؤرس المؤرس المؤرس المؤرس قال المؤرس الم

وبهذا بجد أن المعرفة تُكتَسَب بطرق ثلاثة: الأول طريق الحواس، والثاني طريق العمل، والثالث طريق العرفان أو الكشف، وإذا كانت المعرفة كسبية فهل توجد معارف صرورية بدهية، لا تبال بكسب؟ هذا ما تعرفه فيما يلي:

هل المعرفة ضرورية أو كسبية؟

إن النفس الإنسانية في بدية أمرها تكون حالية من العلوم والمعارف، ولكن لها استعداد لتلقي تلك العلوم والمعارف، وهذه هي مرتبة العقل الهيولاني كما قال العلاسقة، وهذه المرتبة بفسها لا تخلو من العلوم البدهية التي لا تبال باكتساب، وإلى هذا المعين أشار بعض الفلاسفة، فذكر العبراني أن كل إنسان مقطور من أوله وجوده على قوة بها يميز بين الأفعال الجميلة والفيحة، وهذه القوة ليس للإنسان اكتسابها(۱). ورأى ابن سيب أن القوة الهيولانية قد يحصل فيها من الكلات المعقولات الأولى التي يوصل منها وبه إلى المعقولات الثانية، ويعني بالمعقولات الأولى. المقدمات التي يوصل مقع بها التصديق لا باكتساب (۱).

إدن: فهماك موع من العلوم لا تحتاج إلى نظر، فهي علوم بدهية صرورية، هذه العلوم تسى عليه العلوم النظرية المكتسة، وقد قسّم كثير من المفسّرين العلوم إلى ثلاثة أقسام عنوم صرورية، وعلوم نظرية، وعلوم

لِلْمُتُوسِّمِينَ قَالَ لِلْمُتَظَرِّسِينَ. كتاب: نعسير القرآن عن رسول الله: باب ومن سورة الحجور. وأحرجه الهبشمي عن أبي أمامة عن النبي الله عن ال دواه الطبراس، وإساده حسن. كتاب الرهد: باب ما حاء في العراسة

⁽¹⁾ انظر رسائل القارابي(كتاب التبيه على السعادة)؛ ٥، و(التعليقات). ٣

⁽۲) انظر، البحة ۲۷۹

سمعية، واستدلوا على دلك بقوله _ سبحانه وتعالى _ ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُحَدِلُ يى أُللَّهِ بِعَيْرِ عِلْرٍ وَلَا هُدَّى وَلَا كِنْبِ مُبِيرٍ ﴾ [لحع ٨]. والمراد بالعلم العلم الصروري، والمراد بالهدي؛ الاستدلال و تنظر الصحيح الهادي إلى المعرفة، والمراد بالكتاب المبير؛ الوحي، فمعنى الآية أن هباك مَنْ يحادل في الله ـ سنحانه وتعالى ـ من غير تمسك بمقدمة صرورية، ولا بحجة بطرية، ولا ببرهان سمعي(١٠) قال البسابوري اويفهم من قوله ﴿ بِعَيْرِ عِلْرُ ﴾ أن المعارف كلها ليست صرورية ا(٢) أي أن نعص المعارف صرورية ورأى الطباطبائي أن الترديد في الآيه الكريمة بين العلم والهدي والكتاب يدل على أن المراد بالعلم علم حاص، وبالهدى هدى حاص، فقيل! إن المراد بالعلم العلم الصروري، وبالهدي: الاستدلال والبطر الصحيح الهادي إلى المعرفة، وبالكتاب المسر الوحي "سماوي المطهر للحق، وفيه أن تقييد العلم بالصروري ـ وهو البديهي ـ لا دليل عنيه و يمكن أن يكون المراد بالعلم ما تفيده الحجة العقلية، ودانهدي. ما تفيضه الهداية الإلهية لمن أحلص لله تعالى في عنادته، فاستبار قبيه بنور معرفته، وبالكتاب المبير الوحي الإلهي من طريق النبوة، وتلك طرق ثلاث إلى مطلق العلم العقل والبصر والسمع، وقد أشار تعالى إليها مي قويه ﴿ ﴿ وَلَا نَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ يَهِمُ عِلْمُ ۖ إِنَّ السَّمْعَ وَالْمُصرَ وَالْمُؤَادَ كُلُّ أُولَيْكِ كَانَ عَنْهُ مَسْفُولًا ﴾ [إسر ١٣٠ والله أعلم ٢٠٠].

⁽۱) انظر الرمحشري لكشاف ٣ / ١٤٣، و در ري مفاتيح العيب ١٤٣ / ١٠٠٠ واليوماوي أبوار التريل وأسر رالتأريل ٣ ١٣٧، وأبو حيال الأبدلسي البعر المحط ١٠٩٣، وأبو السعود إرشاد العفل بسليم يلى مرايا الكتاب الكويم ١٠/ المحط ١٩٠، والالوسي: ورح المعابي: ٩ / ١١٧.

⁽۲) غرائب لقرآن ورعائب العرقان: ۸ / ۱۰۰

⁽٣) انظر المبراد في تقسير الفرآن ١٤ / ٣٥٠.

فاعتراض الطباطبائي على المعشرين لم يكن إنكاراً للعلم الضروري، وإلما كان إنكاراً لتقييدهم العدم في الآية الكريمة بالعلم الضروري، فهو يرى أن العلم أشمل من ذلك، فيشمل كل ما تعيده الحجة العقلية. وأما العلم الضروري بالبدهيات الأولية فحاصل، كعلمنا بأن الواحد نصف الاثنين، والأربعة روح، والإصافة قائمة بطرفين، فهذه علوم صرورية بدهية (۱).

وقد قصَّل الراري في هذه المسألة عند تقسيره لقوله ـ عز وجل ـ ﴿ وَاللَّهُ لَمْرَجَكُمْ مِنْ تُطُونِ أُمَّهَ يَكُمُ لَا نَفَسُونِ مَنْكَا وَحَمَلَ لَكُمُ السَّمْعُ وَالأَبْعَكُرُ وَالْأَفْتِدَةُ لَمُلَّكُمُ مَثَكُرُونَ ﴾ [السحل ٧٨] عدكر أن اكتساب العلوم يكون تواسطة تركيبات البدهيات، ولكن هذه العلوم الندهية هل كانت حاصلة منذ حُلَمًا أم لا؟ فالأول باطل؛ لأنا مهلم بالضرورية أنه حين كنا في رحم الأم ما كما يعرف أن النفي والإثبات لا بيَّهتمعان، ولا الكل أكبر من الجزء، وأما الثاني فإنه يقتصي أنها حصلت بعد آنها ما كانت حاصلة، فحيتذ لا يمكن حصولها إلا تكتب ، وكل ما كان كتب فهو مستوق تعلوم أحرى، وهكذا إلى غير بهانة، وهذا محال، إدن والعنوم الندهنة ما كانت حاصلة في النفس ثم حدثت وحصلت من غير كسب "ثم شرح كيفية حدوث هذه المدهيات في النفس، قرأى أن الطفل بواسطة السمع والنصر ينصر مرة بعد مرة، ويسمع كذلك مرة بعد مرة، حتى تربسم في حياله ماهيه ذلك المُنْضِر والمسموع، وكذا سائر الحواس، فيصير حصول الحواس سبناً لحصور ماهيات المحسوسات في النفس، ثم إن تلك الماهيات تصير على قسمين،

الأول: ما يكون نفس حضوره موحماً ناماً مي جرم اللهن بوسناد بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات، وهده هي العلوم المدهية

⁽١) - أنظر ١ المصدر السابق: ٨ / ٣٤٣

والثاني ما لا يكون كدلك، بن كانت متوقفة على علوم سابقة عليها، ولا محالة تنهي إلى المدهبات قطعاً لسور والتسلسل، مثل أنه إذا حضر في الذهن أن الجسم ما هو، وأن المحدث ما هو؟ فهدان التصوران في المدهن لا يكفيان في جرم الدهن بأن الحسم محدد؛ بن لا يد من دليل منفصل وعلوم سابقة، وهذه هي العلوم النظرية لكسية (١)

وقد دكر الآلوسي أد رأي الراري هذا مستمد من الحكماء، حيث رأى أكثرهم أن النفس في أول أمرها حلية عن العلوم، فإذا استعملت النعواس الظاهرة أدركت بالقوة الوهمية أمور عرثية، فاستعدت لأن يقيص عليها المندأ الفيّاص العلوم الكلية، ثم أشر إلى مراتب التعقل الأربع التي أثبتها الحكماء (1)

ويفهم من كلام الرازي السابق أن المعارف كسية لا صرورية، وصرَّح بدلك عند تعسيره لقوله ـ عر وجل ـ : ﴿وَيَتَهُمْ أَيْنِيُونَ لَا يَقْلُمُونَ الرَّكِنْ إِلَّا أَمَالِئَ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَشْتُونَ ﴾ [النقرة ١٧] قال الرن المعارف كسية لا صرورية، فلدلك ذم من لا يعلم ويظره (٢)

ولكنه هي مواصع أحرى رأى أنها صرورية، وعلل دلك بأن التصور له، يمتنع أن يكون مكتسباً؛ لأن لمكتبب إن كان شاعراً به فهو متصور له، وتحصيل الحاصل محال، وإن تم يكن شاعراً به كان عافلاً عنه، والغافل عن الشيء يمتنع أن يكون طالباً له، إدن فالتصور غير مكتبب ألبتة، ورأى أن التصورات مستلزمة للتصديقات، فمتى حصدت التصورات حصل التصديق لا

 ⁽۱) انظر معاتيح تعيب ۲۰ ۹۱ و نظر البيسابوري غرائب القرآن ورعائب الموقان: ۷ / ۱۸.

⁽٢) انظر: روح المعاني: ٧/ ٢٣٨

⁽٣) - انظر: معاتيج العيب ٣ / ١٤٩

محالة، ومتى لم تحصل ثم يحصل النصديق ألنة، محصول هذه التصديقات المدهبة إن كانت مستلزمة المناهبة ليس بالكسب، ثم إن التصديقات المدهبة إن كانت مستلزمة للتصديقات البطرية كسبه؛ لأن لازم الصروري فيروري، وإن لم تكن مستلزمة لها لم تكن تلك الأشياء التي فرضناها علوماً نظرية، بن هي اعتقادات تقليدية؛ لأنه لا معنى لاعتقاد المقلد إلا اعتقاد تحسيني يقعله ابتداء من عير أن يكون له موجب، فثبت بهذا أن العلوم بأسرها ضرورية (۱).

وبهذا نجد أن للرازي رأبين محتمين في اكتساب العلوم والمعارف، همرة برى أنها صرورية؛ لأنها مسية على مذهبات صرورية، ومرة أخرى يرى أنها عبر ضرورية، بل هي كسية يكتشه الإنسان شيئاً هشيئاً ملا طمولته، وقد أثبت أحد الباحثين من حلال بحثه في كتشراً لرازي العقلبة أن له بطريتين محتلفتين فيما يتعلق بالتصورة منة والتصعيفات ويرى في النظرية الأولى أن التصورات والتصديقات فير كسية، وهذا يعني أن العلوم كلها صرورية، إما ابتداء أو لازمة عنها لروماً صرورياً، ويرى في النظرية الثانية أن المعارف ليست ضرورية (١٤).

وأما النيسابوري قرأى أن النفس قبل اتصالها بالبدن تكون عالمة بعلوم جمة، وهي التي ينبغي أن تسمى بالمدهيات، ولا يظهر آثار هذه البدهيات عند انفصال الجنين من الأم لصعف البدن واشتغالها بندبيره، ثم تظهر شيئاً فشيئاً بتوسط الحواس الظاهرة والباطنة، وهند قوله تعالى: ﴿لا تَمْلَمُونَ مُنِكَا ﴾ أنه لا يظهر أثر العلم عليكم (٢٠). وهذا الرآي قريب من رأي العلاسفة

⁽١) انظر: معاتيح الغيب: ٢٤ / ١٧٩. و ٤ / ٢١

⁽٢) النظر: مجمد صالح الزركان حجر الدين لراري وآراؤه الكلامية والطلمقية ٢٩٤٠

⁽٣) انظر غرائب القرآن ورغائب المرقان: ٧ / ٦٩

الذين رأوا أن النفس عالمة بداتها، لا تغفل عن ذاتها في حال من الأحوال، ولو في حال النوم والسكر، ودلك أنه حوهر مجرد^(١)

وبعد أن أشار الآلوسي إلى هد الرأي رأى أن عدم حلو النفس عن العلم الحضوري مبني على مقدمات حفية، كتجرد النفس الذي أنكره الطبيعيون عن آخرهم، وأن كل مجرد عايم، ولا يتم البرهان عليه، وأيضاً إذا قلنا إن حقيقة الدات عبر عائبة عنها، وقدنا الله ذلك علم، يلزم أن يكون حقيقة النفس المجردة معلومة لكل أحد، ومن البين أنه ليس كدلك، فالإنسان قد يعفل عن داته، كما هو الشأن في وقت الإغماء (٢).

ورأى إسماعيل حقي أن أدرك أمراً من الأمور، فإما أن بحكم عليه بحكم وهو التصديق، أو لا مجكم وهو التصور، وكل واحد من هذين القسمين فإما أن يكون صروريا خيصلاً من غير كسب، وإما أن يكون كسبا، أما العلوم الصرورية فهي محصل في القس عن غير كسب، مثل تصوره الألم والدقة، والوحود والعدم، وأن الواحد عصف الاثنين، وأما العلوم الكسية فهي التي لا تكون حاصلة في جوهر المفس ابتداء، بل لا بد من طريق يتوصل به إلى اكتساب تلك العدوم، فإن كان التوصل إلى استعلام المجهولات يتركيب العلوم البديهية فهو طريق النظر، وإن كان تهيئة المحل وتصفيته عن الميل إلى ما سوى الله تعالى فهو طريق الكشف (٢)

وخلاصة القول أن هناك علوماً صرورية فطرية، وعلوماً تطرية كسبية، وعلوماً سمعية، لا تعلم إلا عن طريق لوحي، وبعد هذا بتساءل عن مبحل المعرفة، هل محلها في القلب أم في لدماغ؟

 ⁽١) انظر المارابي رسائل الدرابي (رسابة في إثبات الممارقات): ٧، وابن سيئا
 الإشارات والتبيهات: ٢ / ٣٢٠

⁽٢) - انظر " روح المعاثى " ٧ / ٣٧٤.

محل المعرفة :

ذهب بعص الفلاسعة إلى أن الفلب هو العصو الرئيس الذي لا يرأمه من البدن عضو أحر، ويلبه الدماع الذي تكون رئاسته ثانية، فالقلب يُسَخِّر الدماغ، والدماغ، والدماغ يُسَخِّر سائر الأعضاء، وسب هذه الرئاسة للقلب أنه يبوع الحرارة العريزية، فمنه تنت في سائر الأعضاء (1)

وقد ماقش المقسّرون محل المعرفة أيكون في القلب أم في الدماع؟ فرأى أكثر المقسّرين أن محل المعرفة هو القلب^(٢) قال الراري^(٣) وقد دل على ذلك القرآن الكريم والحديث الشريف والمعقول؛

فمن الآيات الكريمة قوله نعالى: ﴿ رَلْقَدُ ذَرَانًا لِجَهَدَّ حَيْدِهِا مِن لَلْهِ وَلَهُمْ مَالَانًا لَا يَسْبُونَ بَهَا وَلَهُمْ مَالُونَ لَا يَسْبُونَ بَهَا وَلَهُمْ مَالُونَ لَا يَسْبُونَ بَهَا وَلَهُمْ مَالُونَ لَا يَسْبُونَ بَهَا وَلَهُمْ مَالُولُ لَا يَسْبُونَ بَهَا وَلَيْكَ مُومُ الْفَلُولُ ﴾ [الأعراء، ١٧٩] ووحه الدلالة في هذه الآية أنه قصد إلى نفي العلم صهم رأساً، وبو ثبت العلم في عبر القلب كثباته في القلب لم يتم الغرص، وم قرن بلكره من ذكر السمع والبحمر فلك لأمهما آلتان للقلب في تأدية صور المحسوسات والمسموعات (٤٠).

ومنها قوله تعالى: ﴿ أَمَانَز بَسِيرُوا فِي ٱلْأَرْضِ مَثَّكُونَ لَمَتْم قُلُوبٌ يَمْقِلُونَ بِهَا أَق

 ⁽١) انظر" العارائي آراء أهل المدينة العاصلة" ٣٧، وانظر" ابن طعيل" حي من يقطان. ٥٩.

 ⁽٣) انظر القرطسي الجامع الحكام القرآن ١٢ / ٧٧، وابن كثير. تصبير القرآن العظيم ٢ / ٥٨٠، والسيوطي: الدر المنثور ٢ / ١٧٦،

⁽٣) انظر: معانيح العيب: ٢٣ / ٤٦.

 ⁽٤) انظر الرازي. مماتيح الغيب: ٦٤ / ١٦٦، و لقرطبي الجامع لأحكام القرآل.
 ٣٧٠/١

مَاذَانُّ مِنْمَعُونَ بِهَا فَيْهَا لَا تَعْمَى لَاأَبْصَارُ وَنَكِى ثَمْنَى الْمُلُوبُ آلِقَ فِي السَّنْدِي السَّنْدِي السَّعِي العناس، ودلك هو الحق، ولا يبكر أن للنعاغ الصالاً بالقلس، يوجب فساد العقل متى اختل الدماغ (أ). وقال الشوكاني الماسد بتعقل إلى القنوب لأبها محل العقل، كما أن الآذان محل السمع، وقيل إن العقل محله الدماع، ولا مامع من دلك، وإن العلب هو الذي يبعث على إدراك العقل، وإن كان محله خارجاً عنه، وقد اختلف علماء المعقول في محل العقل وماهيته احتلافاً كثيراً لا حاجة إلى التطويل بذكره (1).

رأما الحديث فقوله ﷺ: ﴿ أَلاَ وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضَعَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا مُسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلاَ وَهِيَ الْقَلْبُ (٣)

وأما المعقول ووحوه منها " قأن القلب إذا عشى عديه فلو قطع سائر الأعضاء لم يحصل الشعور به وإذا أفاق العلب فإنه يشعر بجميع ما يبرل بالأعضاء من الأفات، قدل دبك عنى أن سائر الأعضاء تبع للقلب، ولذلك فإن القلب إذا قرح أو حرل فينه يتغير حال الأعضاء عبد ذلك، وكذا القول في سائر الأعراض النفسانية (3).

وذكر القرطبي أن طائمة من الملاسمة رأت أن محل العدم الدماغ؟ لأن المدع محل العدم الدماغ؟ لأن اللماغ محل الحس، ورأت طائمة أحرى أن محله القلب؟ لأن القلب معدن الحياة ومادة الحواس (٥) ومن حجح لقاتلين بأن العلم محله الدماغ كما ذكر الراري

⁽١) الجواهر الحسان في تفسير القرآن: ٣ / ٨٣

⁽۲) متح الفدير: ۲/ ۹۹۶.

⁽٣) أخرجه الإمام النجاري في صحيحه كتاب الإيمال بأب من ستبرأ لذيئه.

⁽٤) – مفاتيح العيب: ٢٤ / ١٦٦

 ⁽a) انظر: الجامع لأحكام القرآن: 1 / ٣٧٠.

أولاً: أن آلات الإدراك ـ وهمي لحواس ـ فعلة إلى المعاغ دون القلب. قال الرازي: والجواب عن ذبك أن لحواس تؤدي آثارها إلى العماغ، ومن ثم يؤدي الدماغ تلك الاثر إلى القلب.

ثانياً. أن آلات الحركات الاختيارية وهي الأعصاب نافلة من اللماغ دون القلب والجواب عن ذلك أنه لا يسعد أن يسعد الأثر من القلب إلى الدماغ، ومن ثُمُّ اللماع يحرك الأعصاء بواسطة الأعصاب.

ثالثاً. أن الآفة إذا حلت في الدماع اختل العقل. والجواب عن دلك أنه لا يبعد أن يكون سلامة العماع شرط لوصول تأثير القلب إلى سائر الأعصاء(١)

وللراري رأي آخر في المسألة، فقد جعل العلب واللماع كليهما مشتركين في محل المعرفة، فقال: في موضع المعرفة والتكرة والعلم والحهل هو القلب، وموضع الفكر والوهم والحيال هو الرأسة (٢).

ودكر الألوسي أن المشهور ص العلاسفة أن النفس الناطقة هي محل العلم المتعلق العلم المتعلق بالكليات والجزئيات لمجردة، وأن محل العلم المتعلق بالجرئيات المادية فوى حسمانية قائمة بأجراه من الندن، وهي منقسمة إلى حمس ظاهرة وخمس باطنة، ورعم بعصهم أن الملرك للكليات والجرئيات إنما هو النقس، والقوى مطلقاً عبر مدركة؛ بل آلة في إدراك النقس (٣)

ورأي الألوسي في هذه المسألة أن بين الدماغ والقلب رابطة معنوية ومراجعة سرية، لكن معرفة حقيقة ذلك متعزرة كما هي متعدرة، والإشارة إلى

⁽١) - انظر ، مقاتيح العيب ، ٢٤ / ١٦٧ ،

 ⁽۲) المصدر السابق. 14 / 101 وانظر البسابوري؛ هواتف الموال ورهائب الفرقان.
 ۸ / ۱٤٠ / ۸

⁽٣) - روح المعاني ، ٩ / ١٦١

كنه ما همالك على أرباب الحقائق وأصحاب الدقائق متعسرة، ومن عرف نفسه فقد عرف ربه، والعجز عن درك الإدراك إدراك(١)

وهذا ما أراه مناسباً لفهمنا للعلاقة بين القلب والدماع ومسألة العقل، فوتها مسألة لم يحرم بها أحد، بل هي طبول فكلِّ يرى جانباً من الصواب وتحقى عديه جواب قال الطباطائي اوالأنجاث العلمية الطبعية لم توقق حتى اليوم لتشجيص المصدر لذي يصدر عنه الأحكام البدية، أعني عرش الأوامر التي يمتثلها الأعضاء لمعالة في البدل الإنساني، إذ لا ريب أنها في عين التشتب والتفرق من حيث أنفسها، وأفعائها محتمعة تحت لواء واحد، متقادة لأمير واحد وحدة حقيقية (17).

ورأي الطناطباني في ذلك أن الاختساسات الوحدانية مثل الشعور والإراده والمحب والنعص والرجاه و تحوف وأمثال ذلك كلها للقلب، وهذا لا تنافي كود كل عصو من الأعصاء مبدأ لفعله الذي ينحتص به كالدهاع للفكر، والعين للإبصار، والأدن للسمع، والرئة للشفس، وبنعو ذلك، فإنها جميعاً بمسؤلة الآلات التي يفعل بها الأفعال المنحتاجة إلى توسيط الآلة، ودكر عن ابن سنا أن القلب يدرك بو سعة الدماع (٢)

وعدى أي حال هإلى هذ الخلاف لا يترتب عليه أي حكم، فالمعرفة حاصلة في النفس الإنسانية سواء أكان محمها القلب أم الدماع، وهماك اتفاق نين جمهور الفلاسقة والمعسرين عنى أن المعرفة مكتسبة بطريقين. الأول طريق الحواس، والثاني طريق الحدس، والقرآن الكريم يؤكد هدين الطريقين

 ⁽¹⁾ انظر: المصدر الشائق: 1 / ۱۳۷.

⁽۲) انظر: البيران في تفسير القرآن ۲ / ۲۲۹

⁽٣) انظر، المصدر السابق ٢/ ٢٢٨

مكل وصوح، وقد سسق ذكر بعص الآيات الكريمة في ذلك، وأما المعرفة الأوليه أو المطرية فاختلفوا بشأمها، هممهم من قال بالعلم الحصوري للنفس حتى قبل اتصالها بالمدن، وممهم من بعي دلث، وآيات العطرة والميثاق التي استلل بها الفريق الأول على رأيهم، قد أولها العريق الثاني، ولهذا لم تحسم المسألة. وإذا كانت المعارف و لعلوم مكتسة فإن أعلى ما يكتسبه الإنسان من ذلك يسمى بالحكمة النظرية، ويرى تعلاسعة أن اكتساب الحكمة النظرية ليس لذاتها، وإنما هي طريق إلى السعادة الحقيقية، وهذه السعادة لا تتم بالحكمة النظرية فحسب، بل لا بد من الحكمة العملية أيضاً، ويقصدون بالحكمة العملية الفضائل الحُلِّقة، فما هي الأحلاق وما هي الفصائل، وهل بالحكمة العملية أم طعية؟ هذا ما معرفه في تعيميً انتائي

التعريف بالأخلاق وبطبيمتها

المحجب ألتاس

* معنى الأخلاق:

الأخلاق جمع خُلُق أو خُلُق سكون اللام ونصمها، والخُلُق في اللغة يعني: السجية، والطبع، والدين (١) و لحُلُق في الاصطلاح القلسفي هو احال للنفس داعية لها إلى أفعاله، من عبر فكر ولا روية (٦). أو هو هيئة في

⁽١) انظر: العيرورآبادي. القاموس المحيط: مادة حلق

⁽٢) مسكويه تهديب الأحلاق ٣١ حقمه قسط طبن ربق بشر الجامعة الأمريكية ببيروت ١٩٦٦م وراجع الفارابي أرء أهن بمدينة الفاصلة ٤٦ وانظر اس سيبا. تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (رسالة في العهد) ١٤٩، والراقب الأصفهابي اللويعة إلى مكارم الشريعة ١٢١ تحقيق الدكتور أبو اليزيد العجمي دار الوقاء بالمتصورة، ط٢. د/ت

النفس راسحة، عنها تصدر لأفعال بسهولة من غير فكر وروية، فإن صدر عن هذه الهيئة الأفعال الجمينة عقلاً وشرعاً سهولة، سميت تلك الهيئة حلقاً حسناً، وإن صدرت عنها الأفعال العبيحة سميت الهيئة خلقاً سيئاً، واشتُرِط رسوخ هذه الأفعال في النفس الأن من يصدر منه بدل المال على الدور، لا يقل: خُلُقُه السحاء ما لم يشت ذلك في نفسه، وكدلك من تكلف السكوت عبد العضب بحهد أو روية لا يقال خُرنقُه لحلم، وليس الحلق عبارة عن المفعل، فرب شخص حلقه السحاء ولا يندل إما لفقد المال أو لمانع، وربما يكون خلقه المخل وهو ينذل لناعث أو رياه (1).

وعرّف كلّ من الواري (٢) واليسابوري (٣)، الحُلُق بالملّكة العسابة التي يسهل على المنصف بها الإتبال بالأفعال الجميلة. ويلاحظ أن هذا التعريف موافق للمعريف الفلسفي الذي تقدم ذكره، بيد أنه المنصر على ذكر الأخلاق الحميلة دون ذكر القبيحة منها، فكان التعريف الأول أشمل، فالحُلُق منه ما هو قبيح، فيقال هذا خُلُق حسن، وهذا خُلُق قبيح (٤)، وإذا أطنعت كلمة الحُلُق دون وضف فإنه ير دابها ـ عالباً ـ الحُلُق الحسن ولعل فذا ما حقلهما يقتصر لل على الأفعال الجميلة في تعريفهم، فعادة لا ولعل هذا ما حقلهما يقتصر لل على الأفعال الجميلة في تعريفهم، فعادة لا يقال عن إنسال إنه دو خُلُق لا إذا كان دا خُلُق حسن والسهولة في إنيال

⁽١) انظر لعرالي إحباء علوم بدين ٢ ١٧ والجرجاني التعريفات ١٣٦

⁽٢) انظر: معاتبح العيب: ٣٠ / ٨١

 ⁽٣) انظر: غرائب القرآن ورضاب العرقان: ١١ / ١١

⁽٤) انظر الجرجائي التعريفات: ١٣٦

 ⁽۵) انظر ابن عاشور٬ السحرير والتدوير ۱۹ ۱۷۱، والدكتور هبد المقصود عدد الغي: الأخلاق بين قلاسفة ليونان وحكم، لإسلام ۱۱ مكتة الرهواء بالقاهرة د/ط٬ ۱۹۹۳م

المعرفة والأخلاق

الأفعال التي ذكرها الرازي تعني إتبائها من عير فكر ولا روية، كما ذُكِر في التعريف الأول.

وإلى قريب من هذا المعنى ذهب الشيواري^(۱)، والطناطنائي^(۲)، وكدا يُفْهَم من كلام غيرهم من المفسِّرين^(۲).

وعرَّف ابن عاشور الخُلُق بأنه السجية المتمكنة في النفس، باعثة على عمل يناسبها من تحير أو شر، ثم ذكر تعريف المحكماء فقال. قوالخُلُق في اصطلاح المحكماء، ملكة (أي كيمية راسخة في النفس، أي متمكنة من الفكر) تصدر بها عن النفس أفعال صاحبه بدود تأمل (1).

وبهذا بجد أن تعريف المعسرين للحُلُق موافق إلى حدَّ كبير لتعريف الملاسمة، وبناء على هذا يمكن القول بأن إعريف الحُلُق عند الفلاسفة والمعشرين يعني الملكة الراسودة في لعس، الداعة للأفعال سهولة

وقد فرق الفلاسفة والمعسرود بين الخُلُق والسلوك أو الأفعال الطاهرة، فلم يعتبروا السلوك من الأحلاق إلا بعد إد يصير ملكة نفسانية، وذلك متكراره مرات ومرات، فالملكات لا تأتي إلا من التكرار الكثير للأفعال عينها(ه). فالإسان إدا أنى بعمل من الأعمال مرات وكرات كثيرة

انظر تقلير القرآن الكريم ٢٠ / ٢٣

⁽٢) انظر: الميزان في تفسير القرآب. ١ / ٢٥١، ٣٦٨،

 ⁽٣) انظر، الييضاوي أبوار لتبريل وأسرار التأويل ٥ / ٤٦٤، والألوسي: روح البعاني ٢٠ / ٣٤٥.

⁽٤) الظر: التحرير والشوير: ١٩١ / ١٧١.

 ⁽٥) انظر أرسطو علم الأحلاق إلى بيمومخوس ١ / ٢٢٨، والماراني رسائل الفارابي(كتاب التبيه على مبين السعادة) ٨، وابن سب تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة في لمهد) ١٤٦، و برازي معاتيح العيب ٣٠٠/ ٨١.

متوالية، تحصل في نفسه بسبب تكررها معكة قوية راسخة. وعلل الرازي دلك بأن بين الروح والبدر علاقة عجيبة، فكل أثر يحصل في حوهر الروح ينزل منه أثر إلى المدر، كأن يتخبل لإنسان الشيء الحامض فيصرس سنه، أو يتخبل أمراً مكروها فيسحى بدنه، فهذه آثار تنزل من الروح إلى البدن، والعكس كذلك، فكل أثر يحصل في البدل يصعد منه تتاتج إلى الروح، فإذا واظب الإنساد على عمل من الأعمال وكرره مرات نحصل ملكة قوية راسحة في نفسه، فهذه آثار صعدت من المدن إلى لفس. ثم أشار الرازي إلى أثر الدكر في ترقي الأحلاق والإشراقات لروحانية (1).

ويرى أن النجرة والاستقراء النام قد دلا على أثر تكرار الأعمال في ترسيح الملكات في النعس الإسمانية (٢)، وطلل التجربة والمشاهدة قد ذكره كل من الفارابي (٢)، ومسكويه (١)، والغزالي (١٤).

وكلك فقد استدل سعض المصوص القرآئية كقوله تعالى ﴿ وَيُدِرُلُ مِنَ الْعُرْمَانِ مَا هُوَ شَمَّاتُ وَرَحْمَةً لِلْمُؤْمِدِينَ وَلَا بَرِيدُ الطَّنْفِينَ إِلَّا حَسَالًا ﴾ [الإسراء ١٨]. فذكر أد من القرآن الكريم ما يفند الحلاص عن شبهات الضالين، وهذا هو الشعاء، ومنه ما يفيد معليم كيفية اكتساب العلوم العالية، والأحلاق الفاصلة التي بها يصل الإنسان إلى جو ر رب العالمين، والاختلاط برمرة الملائكة المقربين، وهذه هي الرحمة، ثم قال وكون القرآن الكريم سبباً للخسار في

 ⁽١) انظر معاتبح الغيب: ١٥ / ١١٤ ربى هده العلاقة في التأثير بين الروح والبدن أشار الغزائي في كتابه إحياء هلوم الدين: ٢ / ٧٥.

⁽٢) - انظر: مماثيح الغيب: ١ / ١٩٣، و٢٢ / ٢٠، و٢٠ / ١٧١.

⁽٣) انظر ارسائل العارابي (رسالة شبيه إلى السعادة) ٩

⁽٤) أنظر: تهذيب الأخلاق: ٣٧.

⁽٥) - انظر: إحياء علوم الدين ٢٠ / ٧٧

حق الظالمين الأد سماع القرآن يزيدهم عيطاً وعصباً وحقداً وحسداً، وهذه الأحلاق اللميمة تدعوهم إلى الأعمال الساطلة، وتزيد في تقوية تلك الأحلاق القاسدة في جواهر تقوسهم، ثم لا يرال الحُلُق الحيث النفساني يحمل على الأعمال الفاسدة، والإتبان بنلث الأعمال يقوي تلك الأخلاق، فهذا الطريق يصير القرآن سبأ لترايد هؤلاء المشركين الضالين في درجات الخزي والنكال(۱)

⁽١) (بطر: معاتيج الميب، ٢١/ ٣٥.

⁽٢) انظر غرائك القرآن ورغائب العرقان: ١١ / ١١٨

⁽٣) انظر: الشيراري: تعمير القرآن الكريم: ٨ / ٢٦٧.

⁽٤) انظر أدوار التدريل وأسرار الدأوبل ٥ ٤٦٤، و٣ / ٢٩٢، هكدا ذكر السيصاوي دل العلم الحديث، وأحرجه الإمام لترمدي في مسته هن أبي هوبرة أن النبي ﷺ قال. (إنَّ الْفَيْدَ إِذَا أَخْطَأَ خَولِينَةٌ نُكِتَتْ فِي قَلْبِهِ بُكْنَةٌ سؤدةً فَرَدَ هُو نَرَعَ واسْتَغْفَرَ وَتَابَ صُقِلَ قَلْبُهُ وَهُوَ الرَّ لُ الَّذِي ذَكَرَ / اللهُ / كلاً بَلُ زَانَ عَدِى قُلُوبِهِمْ ...

قوله تعالى: ﴿ وَرَكَتُنُ مَا فَدَنُوا وَ مَالَرُهُمْ ﴾ (١). فقوله تعالى: ﴿ مَا فَلَنُوا ﴾ إشارة إلى الأحوال النفساسة المتثالية مرة بعد مرة، قبل رسوخها في النفس وصيرورتها ملكة يعسر زوالها، وقوله، ﴿ وَوَ تُرقُمُ ﴾ إشارة إلى الملكات الراسخة التي هي أثر حاصل بعد الفصائها، والقطاع الأعمال المستدعية لها (٢). وهذا تأويل بعيد متكنف.

ورأى الشيرازي أن رسوخ الهيئات لحاصلة من تكرار الأعمال هو المسمى عند الحكماء بالمَلَكَة، وهي بسان أهل السوة والمشاهدة بالمَلَكُ إن كانت الأخلاق سيئة، والمعمى واحد وإن اختلفت الأسماء (٣).

وقد أشار الألوسي إلى التفرقة بين العمل والمُلكَة، ودلك حين هرُّق بن العمل والمُلكَة، ودلك حين هرُّق بن العمل والعمل والصبعة، فانقعن ما صدر عن الحيوان مطلقاً، فإن كان عن قصد سمى عملاً، ثم إن حصل بمراولة وتكرر حتى رسخ وصار ملكة له سمى صبعاً وصنعة وصناعة (1)

ودكر الطياطبائي أن الإنسان إذا أراد إرالة صفة الجس واقساء ملكة الشجاعة، كان عليه أن يكرر الورود في الشدائد، وكلما ورد في مورد منها وشاهد أنه كان يمكمه الورود فيه، وأدرك لدة الإقدام وشباعة الفرار، التقشت

ما كانُوا يَكُسبُون) قالَ الترمدي هَد حديثُ حسنٌ صحِبحٌ كتاب تفسير القرآن عن رسول الله . بات ومن سورة ويل للمصفين

أولها ﴿إِنَّا غَمَّ نَعْمِ الْمَوْتَ وَتَكْتُمُ مَا فَلَعُوا وَمَاتَنَزَهُمْ وَكُلْ مَقَ وَالْحَصَيْنَةُ فِنَ إِنَامِ شَهِينِ﴾
 سورة يس الآية ١٢

⁽Y) انظر: الشيرازي، تعسير القرآن الكريم: ٦ / ٣٣

⁽٣) اظر¹ المصدر السابق: 1 / ٣٤، ٢٢٨.

⁽٤) الظر: روح المعانى: ٣/ ١٤٥

نمسه بذلك انتقاشاً بعد انتقاش، حتى تئنت فيها ملكة الشجاعة(١).

ويهدا نحد أن هؤلاء المفسّرين منمقون على أن الأفعال الظاهرة لا تكون خُلُقاً إلا إذا صارب ملكات راسحة في النفس، تُؤتى من غير فكر ولا روية.

وقد قرق الرازي بين قرى النفس في تأثرها بتكرار الأعمال، فرأى أن القوة العاقلة في النفس لا تحتاج إلى تأديب ولا تهديب؛ لأنها من جواهر الملائكة، ومن نتائج الأرواح القدسية العلوية، وإنما المحتاج إلى التأديب والتهذيب القوى الثلاث الأحرى وهي الشهوانية السهيمية، والغضبية السعية، والوهمية الشيطانية (٦) وبهد الرأي قال البسابوري (٩)، والألوسي أيضاً (٤) وهذا الرأي موافق لما ذكره مسكوم من قبل، حيث رأى أن العس الناطقة كريمة أدينة بالطبع، والنفس التهيمية مهينة عادمة للأدب بالطبع، وليس فيها استعداد لقبول الأذب، والتغس التضبية عادمة للأدب بالطبع، وتقبل التأديب وتنقاد للتي هي أدينة (٩).

* طبيعة الأخلاق:

إن التعريف بالأخلاق لم يكن محل حلاف بين الحكماء بقدر ما كان الخلاف قائماً بينهم في تحديد طبيعتها، فقد اختلفوا في تحديد طبيعة الخُلُق(٢)، فمنهم من قال بطعية الخُلُق، فمن كان على خُلُق طبعي لم ينتقل

⁽١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١ / ٣٥١، ٣٦٨

⁽٢) - انظر (مقاتيح القيب (٢٠ / ١٠١

⁽٣) النظر , غرائب القرآن ورغائب العرقان - ٧ / ٨٦

⁽٤) - انظر: روح المعاني: ٧ / ٥٩٦

 ⁽a) انظر تهذیب الأخلاق ۱۹

 ⁽٦) انظر الراعب الأصفهائي. السريعة إلى مكارم الشريعة ١١٥

عنه (۱)، ومنهم من قال ليس شيء من الأحلاق طبعباً للإنسان، وإنما المطبوع عليه الإنسان هو الاستعداد، وقبول ما يتحصل بالتأديب (۲) قال مسكويه: الرهدا الرأي الأحير هو الذي بحتاره؛ لأما بشاهده عياماً، ولأن الرأي الأول يؤدي إلى إبطال قوة التعيير و لعقر، وإلى رفص السياسات كلها وترك الناس همجاً مهملين، وإلى ترك الأحداث والصنيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بعير سياسة ولا تعليم، وهذا طاهر الشناعة حداً (۱)

وقد حاول الدرامي الحمع مين رأيي الحكيمين، ودلك بتأويل رأي أفلاطون لنوافق رأي أرسطو، فرأى أن ما قاله أفلاطون يعني العسر في تعيير الأخلاق معد أن يشب علمها الإسمان وتصمح عادته، والعسر في تعيير الأخلاق لا يعني عدم إمكان تغييرها، فليس شيء من الأحلاق ممتمعاً عن المعير والمقل، فالطفل الذي يولد نيس فيه شيء من الأحلاق بالعمل، ولكن فيه تهيؤ لقبول الشيء وصده، فالأحلاق كسمة ولست بالطبع (3)

وهناك مَنْ رأى أن الناس كلهم يُحلقون أحياراً بالطبع، ثم بالميل إلى الشهوات الرديئة، أو بمحالسة أهل لشر يصيرون أشراراً، وهباك من يرى

 ⁽۱) انظر، الغارابي انتمره المرصية(كتاب الجمع بين رأبي الحكيمين) ١٦ حيث ذكر
 هذا الرأي مسبوباً الأفلاطون

⁽٢) انظر أرسطوطاليس عدم الأحلاق بن يقوه حوس ١/ ٢٢٦، والقارابي الثمرة المرضية(كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين) ١٦، ورسائل الفارابي(كتاب التبيه على مسيل السعادة) ٥، واس سينا تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة في العهد) ١٤٦

⁽٣) تهديب الأخلاق ٣٢

 ^(\$) الظر، الثمرة المرصية(كتاب الحمع بين رأيي بحكيمين)، ١٦، ورسائل العارابي(كتاب التبيه على مسل المعادة): ٥، ٧

خلاف ذلك، قالناس يُخْتَقُونَ أشراراً بالطبع، وإنما يعبيرون أخياراً بالتأديب والتعليم، وهماك مَنْ يرى أن بعص الناس يُخْتَقُونَ أحياراً بالطبع، ويعضهم يُحلَقُونَ أشراراً بالطبع، وبعضهم متوسط بين هدين(١).

وكذلك اختلف المعشرون - كما احتلف العلاسفة - في طبيعة الأحلاق، هل هي قطرية طبعية أم إنها كسنة؟ فجمهور المفسرين اعتبروا أفعال الإنسان المُخلُقية قطرية، فمَنْ كانت نفسه حبَّرة طاهرة فتصدر عنه الأخلاق الفاضلة، ومن كانت نفسه شريرة خبيثة فتصدر عنه الأحلاق السيئة (1).

وقد استدل الرازى على دلك بالفرآن والسنة والواقع علما استدلاله مالفرآن الكريم فمن دلك قوله تعالى: ﴿ وَلَا حَمَّلَ بَسَلُ عَلَى شَاكِلَيْهِ مَرَبَّكُمْ أَعَلَمُ بِلَنْ هُوَ آهْدَىٰ مَيِهُ ﴾ [لإسراء ١٨٤. وقدكر أن كل أحد يقعل على وفق ما شاكل حوهر نفسه ومقبضي روحه، فإن كانت نفسه نفساً مشرفة خيرة طاهرة علوية صدرت عنه أفعال فاصلة كريمة، وإن كانت نفسه نفساً كدرة مذلة حيثة مضلة طلمائية صدرت عنه أفعال خسيسة فاسلة (٢٠).

وقوله تعالى، ﴿ فَهُ إِنَّ آلِاسِ شُبِنَ هَالُونَ ﴾ [السمار ١٩] وذكر أن الحالة النفسية للإنسان مخلوقة على سبيل الإضطرار، أما الأفعال الظاهرة من القول والفعل فيمكنه تركها والإقدام عليها، فهي أمور الحتيارية(٤)

 ⁽١) انظر مسكوية تهديب الأحلاق ٣٦، و مدكتور أبو اليريد العجمي. الأحلاق بين
 العقل والنقل ٢٥ دار الثقاعة تعربية بالحاهرة ط1 / ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م

 ⁽۲) انظر: النموي، معالم التنزيل ٣/ ٤٨٣، و سنت وي أنوار التنزيل وأسرار التأويل،
 (۲) ۱۵۲، و٣/ ٨٣، والقرطبي الجامع لأحكام القرآن. ١٨ / ٢٢٧، والشوكامي،
 وتح القدير، ١/ ٥٢١، و٣/ ٣٥، والألوسي روح لمعاني، ٨/ ١٤٣

⁽٣) انظر: مقاتيح العيب، ٢١ / ٣٧.

 ⁽٤) انظر مفاتيح العيب ٢٩ / ١٣٩

وقوله تعالى. ﴿ وَالْبَلَدُ الطَّيْبُ يَعْرُجُ سَنّهُ بِإِنّ رَبِّهُ وَالْدِي جَبّ لَا يَعْيَمُ إِلّا ما ما مراه والله على أن الأرواح قسمال ملها ما تكول في أصل جوهرها طاهرة نقيه مستعدة لأن تعرف الحق لذاله و لحير لأجل العمل به، ومنها ما تكول في أصل جوهرها ظاهرة نقيه مستعدة لأن تعرف الحق لذاله و لحير لأجل العمل به، ومنها ما تكون في أصل جوهرها ظليظة كدرة بطيئة مقبول للمعارف الحقيقية والأخلاق الماصلة، كما أن الأراضي منها ما يكون مسحة فاسدة لا يمكن أن يتولد فيها تلك الأرهار والشمار التي تتولد في لأرض الحيرة، فكذلك لا يمكن أن يطهر في المفس البليدة والكدرة العبيظة من المعارف اليقيمية والأحلاق الماصلة مثل ما يطهر في المفس الطاهرة الصافية، فأحوال النفوس محتلفة في عدم الأحوال احتلافاً جوهرياً قائياً لا يمكن إرائمه ولا تبديله، وإذا كان كذلك امتبع من المفس العليظة الحاهلة المائنة بالطبع إلى أفعال الفحور أن كمير بقساً مشرقة بالمعارف الإنهية والأحلاق الفاضلة ال

وأما استدلاله بالسنة معن دلك قوله يَثِينُ (الناس معادن كمعادن المناس معادن كمعادن المعادن الم

وأما استدلاله بالواقع فرأى أن كن إنسان يعلم من أحوال نصبه ومن

⁽١) - انظر، معاتيح الغيب: ١٤ / ١٥٠,

⁽٢) هدان القولان للسبي ﷺ ورد في حقيث واحد، فالحديث بكامنه عن أبي هويرة ــ رضي الله عنه ـ بخديث بُرُفعُهُ قال (ئس معادلُ كَمَعَدِدِ الْفِشْةِ والدَّقَت خِيَارُهُمْ فِي الْفِشْةِ وَالدَّقَت خِيَارُهُمْ فِي الْإِسْلامِ إِذَا فَقُهُوا وَالأَرْواحُ جُدُودٌ مُجَدَّدةٌ فَمَا مَعَرَفَ مِنْهَا فِي الْفِشْلةِ وَيَارُهُمْ فِي الْإِسْلامِ إِذَا فَقُهُوا وَالأَرْواحُ جُدُودٌ مُجَدَّدةٌ فَمَا مَعَرَفَ مِنْهَا الْمُتعَد وَما تَنَاكُر مِنْها الْحَتعَد) أحرجه مسلم في صحيحه كتاب البر والمعلق والأداب، باب الأرواح جنود مجتدة

⁽٣) انظر: مفاتيح العيب: ١ / ١٦٢

أحوال الأخرين، أن هذه الأحول لارمة لجو هر النفوس لا تتحول عما جُملت هيه، وليس للرياصة والمجاهده تأثير هي أن تقلب تلك النفوس عن أحوالها الأصلية، وإنما تأثيرها في أن تصعف تلك الأحلاق ولا تستولي على الإنسان، فأما أن ينقلب من صفة أحرى فعلك محال(1).

وقد دكر أحد الباحثين أن رأي الراري في كون الأحلاق فطرية إلما هو أحد أصول مذهبه في الجبر، ولكنه حفف من هذه الحبرية المطلقة، فاعترف بأثر التربية والتدريب في تهذيب النفس^(٢).

وبحد أن للراري رأياً أحر في طبعة الأحلاق، فيهما ذكر قيما سق أن المقوس الإنسانية معمولة إما هلى لخير وإما على الشر، فتكون الأخلاق كذلك فمها أحلاق حسنة ومنها أجلاق سينة فقد دهب في موطن أخر في تمسيره إلى أن الأصل في جبلة الإنسان هو الشير، ودليله على دلك أن كل إنسان يرى إنساناً يعلو إليه مع أنه لا يعرفه، فإن طبعه بحمله على الاحترار عبه والتأهب لدفعه، ولهذا السبب وقع الاصطلاح على أن يقع ابتداء الكلام بذكر السلام (۱)

وإلى قريب من هذا الرأي ذهب كلُّ من لنيسابوري وإسماعيل حقي، فأما النيسابوري وقد استدل بقوله تعالى ﴿ الله إِنَّ ٱلْإِسَنَ عُلِقَ هَا أُوعًا ﴾ [المعارج 19]. على أن الإنسان ماثل بالطبع إلى الأخلاق الذميمة(٤)

وأما حقي فقد استدل على دلث بقوله تعالى ﴿ وَمَا أَبُرَئُ نَفْسِيٌّ إِنَّ ٱللَّهَسَ

⁽١) - انظر: مقاتم الغيب ٦ / ٦٦٢.

 ⁽۲) انظر: محمد صالح الرركان محر الدين لر زي وأراؤه الكلامية والعلسمية. ٧٧٥

⁽٣) أنظر: العصدر السابق: ١٦ / ١٨٦

⁽٤) انظر ، السيانوري عرائب القرآن ورعائب الفرقان، ١١ / ١٢٠

لأَمَّارَةُ بِالسُّوهِ إِلَا مَا رَجِمَ رَبَّتُ بَنَ رَبِي غَمُورٌ رَجِمٌ ﴾ [بوسف ٢٥]. قال الوقيه إشارة إلى أن النفس من حيث هي كالسهائم، والاستثناء من النفس، أو من الصمير المستتر في أماره، كأنه قبل إن النفس الأمارة بالنبوء إلا نفساً وحمها ربي، فإنها لا تأمر بالسوء، أو بمعنى الوقت أي. هي أمارة بالنبوء في كل وقت إلا وقت رحمة ربي وعصمته بها، ودل على عموم الأوقات صبعة الممالعة في أمارة، يقال في لنعة أمرت النفس بشيء فهي آمره، وإذا أكثرت الأمر فهي أمارة، وإذا أكثرت

وهذا الرأي سبق أن دكره مسكويه عن يعص الفلاسفة (٢)، وهو رأي عبر صحيح؛ لأن الحالة المسابه لا تكون خُلقاً إلا إذا ترسحت في المس، فتكون عادة مستمرة للإنسان، والهلع لمس كذلك، فلا يوجد إنسان حالته المسانية مستمرة على الهلع لا تعتر، فيحب أن يمرق بين الصعات المسانية الي حلقها الله ـ عر وحل في الإنسان وبين الحُخلُق كصفة راسحة في المس تحمل صاحبها على عادة متنفة، همن الحطأ القول بأن الإنسان يكون حيِّراً بطبعه؛ لأن المقوى والاستعدادات بحد دائها لا توصف بالحير أو بالشر(٢)، فهي في حد الإمكان أو القوة لم تحصل بعد، أما بعد حصولها بالمعل وبكررها فإنها تصير خُلقاً، ويوصف الحُلُق عندلاً المائين الحين أو بالحُلق القبيع (١).

روح البنان: ٤ / ١٧٥ ، وانظر: ٦ / ٢٩١

⁽٢) انظر: تهدیب الأحلاق ۳۳ (٢)

⁽٣) انظر الدكتور عبد المقصود عبد تعني منهج البهديب الخلقي للإنسان المعاصر في العلسفة الإسلامية عدار العلسفة الإسلامية عدار العلسفة الإسلامية عدار العلسفة الإسلامية عدار العلوم حامعة الشاهرة، والدكسور مقعاد يالجن الاتجاء الأخلاقي في الإسلام (دراسة مقارنة). ١٨٣

⁽٤) انظر الفاراني رسائل العاربي(كتاب التبيه على سبيل السعادة) ٨

ويبدو مما سبق أن الرازي متناقض الآراء، فمرة يقول؛ إن من الناس من يكون خيراً مانطبع، ومسهم من يكون شريراً مالطبع، ويصعب تغيير ذلك الطبع، فأحوال المقوس مختلفة في الصعات اختلافاً حوهرياً داتياً، لا يمكن إرائته ولا تبديله، ومرة ثانية يقول، إن لأصل في حلة الإنسان هو الشوء ومرة ثالثة يقول إن لتكرار الأعمال أثراً في ترسيخ السلوك حتى يصير ملكة وخُلفاً، وذلك دون استثناء أي قوة من قوى النفس، ومرة رابعة استثنى القوة العقلية، فرأى أنها لا تقبل التأديب و لتهديب، فهل هذا تنافض حقيقي لا مكن حل جهاته، وإذا لم يكن كدلك فكيف يُفتر الله المناه الم يكن كدلك فكيف يُفتر المناه ال

بمكن تمسير هذا التعارص لظاهر إذا اعتبرت تقسيم الرازي لقوى النفس، فقد رأى أن للنفس ثلاث قوى: لَعقَلية والعفيية والشهوية، فالقرة العملية لا تقبل التأديب فهي حبّرة يالطبع، والقوة الشهوية عادمة للأدب، وليس لديها استعداد لقبوله، فهي مائنة للشر بالطبع، والقوة العضبية هي التي لديها الاستعداد للتأديب والتهليب، فهي نبقاد للقوة العقلية، وتسبطر على القوة الشهوية المهيمية، وقد سبق أن أشار بعض الملاسفة إلى هذا التقسيم للمفس وعلاقمه يطبيعة الأخلاق ("، فلعل الرازي كان ملنفتاً إلى هذا التقسيم، فتحدث في كل مرة عن قوة من هذه القوى الثلاث.

⁽¹⁾ انظر مسكويه، تهذيب الأعلاق: ٥١

﴿ وَلَا أَفْيَمُ بِالنَّفِينِ ٱللَّؤَمَنِ ﴾ [الغبام ٢] وهده إشارة إلى القوة الخضلية، وقال عن الثالثة على لسان امرأة العرير، ﴿ رَنَا أَنْزِئُ نَصْبَى ۚ إِنَّ ٱلنَّفِينَ لَأَمَارَةٌ ۚ بِالشَّورِ إِلَّا مَا أَنْجِمُ وَلَا أَنْزِئُ نَصْبَى ۚ إِنَّ ٱلنَّفِينَ لَأَمَارَةٌ ۚ بِالشَّورِ إِلَّا مَا رَجِمُ مَنْ إِنَّ رَقِي عَقُورٌ تَرْجِمُ ﴾ [بوسم ٥٣] وهذه إشارة إلى القوة الشهوية.

وقد أشار القرآن الكريم إلى مكنية تهديب هذه الممس فقال تعالى . وَوَاللَّهُ عَلَيْ الْمَالِدُ الْمَاللة السمال . وَوَاللَّهُ عَلَيْ الْمَاللة الله على الله المائلة الله على الله الله المائلة بطبعها إلى الشهوات فتكنج جماحها عن ذلك فيهذا يمكن أن يحاب عن ظاهر التناقص المعاهر من كلام الرازي، والله أعلم قال الأصفهائي. مَن منع مِنْ تعبير الحُلُق فإنه اعتبر القوة تعريزية نفسها، فهذه القوة لا يمكن تعبيرها كالمواة المهملة، فإنها لا تتغير عن حانها، ومَنْ أجار تعبير الحُلُق فإنه اعتبر المعود، كالموى فإنه بالرعاية والإصلاح يصير اعتبر إمكان ما في القوة إلى الوجود، كالموى فإنه بالرعاية والإصلاح يصير نحلاً، ولكن إهماله وتركه يتعمل ويقسد (1).

وإذا كال لذى الراري هذ العموص عن طبيعة الأحلاق، فإن الشيراري كان واضحاً فيما قاله عن طبيعة الأحلاق، فهي عنده مكتسبة؛ لأر النفوس الإنسانية في أصل فطرتها كانت نوعاً واحداً، ثم احتلفت بواسطة الأعمال الحاصلة لها، واستدل على ذلك نقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أَنَّكَ اللَّاسُ إِلَّا أَنَّكَ اللَّاسُ إِلَّا أَنْكَالًا فِيهِ وَهِمَا فَا لَا يَعْمَا فِيهِ وَهِمَا فَا لَا يَعْمَا فِيهِ اللَّهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهُ ال

ودكر عن بعض الحكماء قوله: قمن أراد الحكمة فليستحدث لمقسه لمطرة أخرى (٢) يريد بدلك أن البعوس قابلة للتهديب، مكتسبة للأحلاق، فيرمكان الإنسان أن يغير خُلقاً مكان آخر

⁽١) - الظر: الدريعة إلى مكارم الشريعة: ١٦٦

 ⁽۲) انظر. تعسير القران الكريم ٦ / ٢٣٠.

وذكر ابن عاشور أن الحُثق إما حلي وإما كسبي ناشى من تمون الفكر عليه، هإذا استقر وتمكن من النفس صار سجية له، يجري أعماله على ما تمليه عليه وتأمره به نفسه، بحيث لا يستطبع ترك العمل بمقتصاها، ولو رام حمل نفسه على عدم العمل بما تمليه سجبته لاستصعر نفسه وإرادته وحقر رايه، وأشار إلى إمكانية تغير الحُثق تعييراً تدريحياً(۱)

وكذلك رأى الطباطبائي أن النموس قائلة للتعيير بالمراد والتدريب، ودكر أن الطريق إلى تهذيب الأحلاق واكتساب العاصلة منها، يكون على ثلاثة مسالك:

المسلك الأول وهو مني على العقائد العامة الاحتماعية في الحسن والقبح، فالعمة وقناعة الإنسان إما فقده و لكف عما عبد الناس، توجب العرة والعظمة في أعين الناس، و لعلم يوحب إقال العامة والعرة والوجاهة والأنس عبد الحاصة، والشجاعة ثبات تمنع لفس عن التلون والحمد من الباس على أي تقدير سواء علب الإنسان أو غلب عليه، بحلاف الجنن والتهور، وهكذا القصائل كنه وهذا هو المسلك المعهود الذي رئب عليه علم الأخلاق، والمأثور من نحث الأقدمين من اليونان وعيرهم.

ورأى أن القرآن الكريم لم يستعمل هذا المسلك الذي بناؤه على انتخاب المملوح عد عامة الناس عن المنعوم عدهم، والأحد بما يستحسنه الاجتماع وترك ما يستقده وهذا عموم ما كان يبغي؛ لأن القرآن الكريم أمرنا أن ناخد بالعرف مقال تعالى: ﴿ وُدُو الْمَوْوَ وَأَنْ وَالْمُرْفِ وَأَعْرِضَ مَن المعسرون عن هذه الآية فيما له صعة المسألة، سنقف عنده فيما بعد

 ⁽١) أنظر: التحرير والشوير: ١٩ / ١٧١

المسلك الثاني وهو مبني عنى العقائد العامة الدينية في التكاليف المعدودية ومحاراتها، وهذا المسنث هو مسنك الأسياء، ومنه شيء كثير في القرآن، وفيما سقل إلينا من لكتب سماوية فمن الاياب الكريمة التي أشرات إلى ذلك قوله تعالى ﴿ إِنَّ أَنَّ أَشَاتُكُى مِنَ النَّوْرِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْرُكُمْ وَأَنْ لَهُمُ عَدَابً وَقُوله تعالى ﴿ إِنَّ النَّوْرِينَ النَّالِيفِينَ لَهُمْ عَدَابً وَقُوله تعالى ﴿ إِنَّ الطَّلِيفِينَ لَهُمْ عَدَابً السوم ١١١]. وقوله تعالى ﴿ إِنَّ الطَّلِيفِينَ لَهُمْ عَدَابً البراهيم ٢٢]

والمسلك الثالث وهر مسي على التوحيد المحالص الكامل الذي يحتص به القرآن الكريم، وهد مسلك محصوص بالقرآن الكريم لا يوجد هي شيء مما عقل إليا من الكتب السماوية، ولا في المعارف المأثورة من المحكماء الإلهين، وهو تربية لإسبالا وصعاً وعلماً باستعمال علوم ومعارف لا يبقى معها موصوع الردائل، وإنعيارة أحرَّكا إزالة الأوصاف الوديلة بالرفع لا يالدفع، وذلك بربط كل فعل من أهمال الإنسان بالله عروحل ما أي الحلاص البية لله تعالى، فلا يرجو من فعله إلا انتعاه وحد ربه الأعلى

وهذا المسلك يعترق عن المسلكين الآخرين نحسب المتائح، فإن بناءه على الحب العبد، ومن المعلوم أن على الحب العبد، ومن المعلوم أن الحب والوله رسما يدل الإنسان المحب على أمور لا يستصون العقل الاحتماعي الدي هو ملاك الأخلاق الاجتماعية، أو الفهم العام العادي الذي هو أساس التكاليف العامة الديبية، فللعقل أحكام، وللجب أحكام (1).

⁽۱) انظر العبران في تصبير القرآن ۱ / ۳۵۵، وقد أشار أستاها الدكتور عبد المحميد مدكور إلى اهتمام الإسلام في وصاباه لأحلاقية دلية، فقد جمل للئية المحامد الأكبر في تصويم العمل الأحلاقي عطر كانه دراسات أحلاقية: ١٤٧. وقد جاء في المحديث أن رسول الله على قال (إثما لأعمال بالنياب وإنت لِكُلِّ المرئ مَا نوى فمَن كانت هِجْرَتُهُ إِلَى دُنيًا يُحِيبُهَ أَوْ إِلَى المَرا وَ يُسْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى ما هَاجَرَ إِلَيْهِ) أخرجه الإمام المحاري في صحيحه كتاب بده بوحى داب بلاء الوحى.

وأرى أن هذه الطرق في تهديب لأحلاق هي مصادر للإلزام الخلقي، وليست طرقاً لتهديب الأحلاق كما يرى الطباطبائي؛ دلك أن طريق اكتساب الأخلاق كما أشار الفلاسفة والمفسرون لا تكون إلا تممارسة الفعل وتكراره حتى يصير ملكة راسخة في النفس، فيُؤتَى عندئد بسهولة ويسر، دون تكلف ومشقة، وأما ما ذكره الطباطبائي فذلك يعد من مصادر الإلزام الخُلقي، وهنا أرى أن من الواحب التعرف على تلك تعصادر عد جمهور المفسرين

مصادر الإلزام الخُلقي⁽¹⁾:

إن مكرة الإلزام . كما دكر أحد ساحئين . هي القاعدة الأساس الني تستند إليها المذاهب الأحلاقية، وبدون بعده العكرة لن تكون هناك مسؤولية، وإذا عدمت المسؤولية فستتمشى المعوضي ريمسد البطام، فلا تقوم قاعدة أخلاقية بدون إلرام (٢) وأكثر البداهب الأحلاقية متعقة على أهمية الإلزام المخلقي، ولكنها عير متعقة على مصدر هذا الإلزام، فعنهم مَنْ قال العقل، ومنهم مَنْ قال: المحتمع، ومنهم مَنْ قال: المحتمع، ومنهم مَنْ قال: المحتمع، ومنهم مَنْ قال: المحتمع، ومنهم مَنْ قال؛ الدين (٢) والذي بهمنا في هذه للدراسة من تلك الآراء هو اختيار

⁽۱) انظر الدكتور محمد عبد نه در ر دستور الأحلاق في القرآن الكريم. ٢١ تعريب الدكتور عبد الصبور شهيل مؤسمة الرسالة: د/ط: د/ت. وكتابه: كلمات في مادىء علم الأخلاق ٢٠ المطبعة العالمية بالقاهرة: ١٣٧١هـ/ ١٩٥٣م. والدكتور مقداد يالجل الاتجاء الأحلاقي في لإسلام (دراسة مقاربة) ١٩١٠، والدكتور والدكتور مصطفى حلمي الأخلاق بين علاسفة وحكماء الإسلام ١٣٧، والدكتور فيصل بدير عول التوجيد و لالتراء الأحلاقي بحث مقدم للمؤتمر الدولي الثاني للعلمية الإسلامية بدار المدوم جامعة الفاهرة: ٢٠٢

 ⁽٢) انظر الدكتور محمد عبد الله درار دستور الأخلاق في القرآن: ٢١

 ⁽٣) انظر: الدكتور مقداد يالجن. الأبجاء الأحلاقي في الإسلام (دراسة مقاربة). ١٩٣٠
 ٢١٨، والدكتور أبو البريد العجمي الأحلاق بين العقل والنقل. ٥٥

جمهور المقسرين، فأي هذه الآراء احتاروا، وهل كان للفلسفة أثو في ذلك؟

ولكن قبل ذلك أشير إلى أن أكثر العلاسعة الإسلاميين رأوا أن العقل هو المصدر الأول للإلزام الحُلُقي، فالحسن من الأخلاق ما يراه العقل حساً، والقبيح منها ما يراه العقل قبيحاً، قال: اوأقول لما كانت الفلسفة إبما تحصل بحودة التميير، وكانت جودة التمسر إبما تحصل بقوة الذهن على يدراك الصواب، كانت قوة الدهن حاصلة لما قبل جميع هذه، وقوة الدهن إنما تحصل متى كانت لما قوة بها بقب على الحق أنه حق يقين فعتقده، وبها تقب على ما هو باطل أنه باطل بقين فيحتمه، وبقف على الماطل الشبه بالحق فلا تعلط فيه، وبقف على ما هو حق في دانه وقد أشبه الماطل فلا بعلط فيه ولا بنخدع، والصناعة الذي مها نستميد هذه القوة تسمى صناعة المنطق الأ.

وكان اس سينا أكثر وصوحاً في بيان هذه المسألة، فذكر في إحدى رسائله أن الشرع والعقل هما الموحد، للحير (٢) وفي رسالة أحرى ذكر أن تحديد الأحلاق مستفاد من أرباب المس، قال (وكذلك نقدير هذه الفصائل وتحديد كل واحد منها مستفاد من أرباب الملل (٣)

ودكر مسكويه أن الشريعة هي التي ترسم التوسط والاعتدال في الغصائل أن ونقل عن أرسطو أن الناموس الأكبر في سناسة الناس هو من عبد الله تعالى، والناموس الثاني هو الحاكم، والناموس انثالث هو الديبار (٥).

⁽¹⁾ رسائل الفارابي(كتاب التنبية على سبل السعادة): ٢١

 ⁽٢) انظر تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسابة في أقسام العلوم العقلبة) 110

⁽٣) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (رسالة العهد) ١٤٤٠

⁽٤) انظر: تهدیب الأخلاق ۱۱۵

⁽٥) انظر المصدر السابق: ١١٦

ورأى ابن رشد أن للأشياء في نفسها خُسساً وقبحاً^(١)، ولكن معظم ذلك لا يتبين إلا بوحي، أو يكون تبينه دلوجي أفصل^(٢)

إذب: فنحلص من هذا أن مصدر الأحلاق عند أكثر الفلاسفة يوجع إلى العقل والشرع. فعالعقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لا يتبن إلا بالعقل، فالعقل كالأس والشرع كالبناء، ولن يعني أس ما لم يكن بناء، ولن يشت بناء ما لم يكن بناء، ولن يشت بناء ما لم يكن أس فالعقل شرع من داحن، والشرع هقل من خارج، فهما متعاضدان، بل متحدان (**)

ويمكن توصيح هذه المسألة عبد المفسّرين من خلال كلامهم عن الحس والقبع الحس والقبع العقلين، ومن المعلوم لذي البحثين أن مسألة الحس والقبع العقليين من المسائل الخلافية بس المسلمين أنفسهم، وحاصة بين الأشاعرة والمعتزلة (3)، وهذا البحث عير معني بتنك الحلاقات، فالمراد هنا الكشف عن رأي جمهور المفسّرين فيما يتعلّق بمصنع الإلزام الخلّقي،

⁽١) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة ٢٣٣

⁽۲) اظراء النصدر السابق: ۲۱۸

⁽٣) الراعب الأصمهامي تعصيل بمشأتين وتحصيل السعادتين ٥٩. مطبعة السعادة بمصبر دارط ١٣٢٥هـ وقد ذكر الإماء العرالي هذا النصر كاملاً هي كتابه المعارج القدس في مدارج معرفة النفس ٥٩.

انظر. القاصي عبد النجار لمعني في أدوات الدوخيد والعدل ١٤٠ / ٢٧٠ والغرالي الاقتصاد في الاعتقاد ٢٩١ و بشهرستاني بهاية لإقدام: ٢٧٠ والورزي الأربعين في أصول لدين ١ / ٣٤٦ تحقيق الدكتور أحمد حجاري السقا مكتبة الكليات الأرهربة بالقاهرة ط١/ ١٩٨٦ والشيخ محمد رشيد رصا: تقدير المار ٥ / ١٠٥٥ وقد بحث أمندها لمدكتور محمد السيد الجليد هذه المسألة في كتابه: قضية المحير والشر في الفكر الإسلامي ٢٤٣٠ بطبعة الحلبي بالقاهرة ط٢ / ١٩٨١م

فذهب الرمخشري عبد تفسيره لقونه تعالى . ﴿ مُلْنَا رَأَيْهُ أَكُرْبُهُ وَفَقْتُنَ اللهِ الْهِ مَنْ مَنَا نَثَرًا مِنَ مَنَا يَلَا مَلَكَ كَرِيدٌ ﴾ ايوست: ١٣١. إلى أن الله عو وجل _ ركّز في الطناع أن لا أحسن من الملك، كما ركّز فيها أن لا أقتح من الشيطان، وما ركّز دنت فيها إلا لأن الحقيقة كذلك، كما ركّز في الطناع أن لا أدخل في الشو من الشياطين، ولا أجمع للحير من الملائكة (١٠٠٠). فقوله: الوما ركّز دلك فيها إلا لأن الحقيقة كذلك، إشارة إلى أن الحسن والقتح داتيان وإلى هذا الرأي دهب أبو السعود في تفسيره أيضاً (١٠٠)

ودهب الراري إلى أن محرد العقل يوحب عليها فعل ما ينتمع به، وترك ما يتضع به، وترك ما يتضع به، وترك ما يتضرر به؛ ودلك لأن محولون على طعب المعع والاحترار عن الصرر، فلا جرم كان العقل وحده كاف في الوحوب في حق (٣)

ولهذا فسر قوله معالى ﴿ وَوَلَا كُنَّا لَمُوَّدِينَ خَنَى بَعْتَ رَسُولًا ﴾ [الإسراء الله على الحد وجهيل الوجه الأول فسر الرسول بالعقل، فهو رسول الله الأصلي إلى الحلق، فمعنى الآية وما كنا معذيل حتى بنعث رسول العقل. والوجه الثاني، يقوم على تحصيص عموم الآية، فالمراد وما كنا معذيل في الأعمال التي لا سبيل إلى معرفة وجونها إلا بالشرع إلا بعد مجيء الشرع (أ) وعقب الألوسي على الوجه الأول من تصير الراري قائلاً ﴿ قوالَتُ المعلم من قيل من حمل الرسول على العقل وهو حلاف استعمال القرآن الكريم، ويبعده توبيخ الحرمة مكفار فوقالوا أوَلَمْ تَكُ تَأْتِكُمْ رُسُلُكُمُ مُسُلُكُمُ الكريم، ويبعده توبيخ الحرمة مكفار فوقالوا أوَلَمْ تَكُ تَأْتِكُمْ رُسُلُكُمُ الكريم، ويبعده توبيخ الحرمة مكفار فوقالوا تُولَمْ تَكُ تَأْتِكُمْ رُسُلُكُمُ الكريم، ويبعده توبيخ الحرمة مكفار فوقالوا تُولَمْ تَكُ تَأْتِكُمْ رُسُلُكُمْ الكريم، ويبعده توبيخ الحرمة مكفار فوقالوا تُولَمْ تَكُ تَأْتِكُمْ رُسُلُكُمْ المُسْلِكُمْ المُسْلِكُمْ المُسْلِكُ اللهُ المُعْلِدُ المُعْلِدُ المُعْلَدُ وَقَالُوا الْمُولِدُ اللهُ المُعْلِدُ المُعْلِدُ الْمُولِدُ الْمُولِدُ اللّهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ المُعْلِدُ الْمُعْلِدُ اللهُ اللهِ اللهُ اللهُ

⁽¹⁾ itide: (1) Attention (1)

⁽۲) انظر إرشاد العقل السليم إلى مريا كناب لكريم. 2 / ۲۷۲

⁽٣) انظر: مفاتيح العيب ٢٠ / ١٧٥

 ⁽٤) انظر معانيج العب: ٢٠ / ١٧٤.

يَّآلَيَكُنَّكُ﴾ (١٠). ولم يقولوا أو لم تكونوا عقلاء، وحمل الرسول فيه على العقل مما لا يرتضيه العقل، و عندر هو عن التخصيص بأنه وإن كان عدولاً عن الطاهر إلا أنه يحب المصير إليه إد قم الدليل عليه وقد قام برعمه (٢٠).

إدن: هالرازي يرى أن للأعمان حسناً وقبحاً عقليين، وأكد دلك في مواصع مختلفة في تعسيره، فعثلاً عبد بفسيره بقوله تعالى ﴿وَإِنَا هَمَاوُا فَيْمِتَهُ عَلَيْ اللّهِ مَجْدُةً عَبَيْهَ مَا بَاللّهُ مَا اللّهُ عَلَيْهُ أَنْهُ أَمْهَا بِهَا قُلْ بِينَ اللّهُ لَا يَأْمُ وَالْفَعْتُلُو أَنْفُولُونَ عَلَى اللّهِ عَلَيْ اللّهِ عَلَيْهُ أَنْفُولُونَ عَلَى اللّهِ على لسان الأنبياء والرسل كون عالم الأفعال مسكوه قيحة، عكيف يمكن القول بأن الله تعالى أمرتا بهه؟ وأقول؛ للمعتزلة أن يحتجوا بهده الأنه على أن الشيء إنما يقبح لوجه عائله وأقول؛ للمعتزلة أن يحتجوا بهده المخلوبة ميثنها على دلك الوجه، لأن قوله بعالى، ﴿إِنَّ اللهُ يَعْمُ إِلَا لَهُ خَلُوبُهُ إِللْهُ اللهُ على دلك الوجه، لأن قوله بعالى، ﴿إِنَّ اللهُ يَعْمُ اللهُ على الله على الله على أن يكون كونه نفسه بكونه من الفحياء امتم أن يأمر الله به، وهذا يقتصي أن يكون كونه في نفسه من الفحياء مغيراً لتعنق الأمر والسهي به، وذلك يعيد المطلوب (٢٣)

وكذا حمل الرازي القبح على ثلاث مراتب: القبح العقلي، والقبح الشرعي، والقبح المسرعي، والقبح العادي، واستدل على دلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا نَكِحُواْ مَا نَكُمْ مَالِكَةُ وَمُقْدًا وَمَنَاتُهُ لَكُمْ مَالِكَةً وَمُقْدًا وَمَنَاتُهُ لَلَكُمْ مَالِكَةً وَمُقَدًا وَمَنَاتُهُ لَلَكُمْ مَالِكَةً وَمُقَدًا وَمَنَاتُهُ لَلَكُمْ مَالِكَ فَيُولُهُ وَمُنَاتُهُ لَا مَا فَذَ تَنَفَعُ إِنَّالُهُ وَمَنَاتُهُ لَلَكُمْ مَالِكُ وَمُنَاتُهُ وَمُنَاتُهُ اللّهِ القبح لَلَا فَيَالُهُ وَمُنَاتُهُ وَمُنَاتُونُ فَيَوْلُهُ وَمُنَاتُونُ فَيَعِلَمُ وَمُنَاتُونُ فَيَعِنَاتُهُ وَمُنَاتُهُ وَمُنَاتُونُونُهُ وَمُنَاتُهُ وَمُنَاتُونُ وَتَعَلّقُ وَمُنَاتُهُ وَمُنَاتُهُ وَمُنَاتُهُ وَمُنَاتُهُ وَمُنَاتُهُ وَمُنَاتُونُ فَيَعِنَاتُونُ وَنُولُهُ وَمُنَاتُهُ وَمُنَاتُهُ وَمُنَاتُهُ وَمُنَاتُهُ وَمُنَاتُونُ وَمُنَاتُونُ وَمُنَاتُونُ وَمُنَاتُونُ وَمُنَاتُنُونُ وَمُنَاتُونُ وَمُنَاتُونُ وَاللّهُ وَمُنَاتُهُ وَمُنَاتُونُ وَمُنَاتُونُ وَنُولُهُ وَعَالُونُ وَيَعْدُونُ وَتَعَالُمُ وَاللّهُ وَمُنَاتُونُ وَاللّهُ وَلَا لَعْنَالُونُ وَاللّهُ وَلِنَاقًا وَلَالُونُ وَلَالُونُ وَاللّهُ وَلَالُونُ وَلَالُونُ وَلَاللّهُ وَلِنَاتُونُ وَلِنَاتُونُ وَلِنَاقًا وَلَاللّهُ وَلِنَاتُونُ وَلِنَاتُونُ وَلِنَاتُونُونُونُ وَلِنَاتُونُ وَلِنَاتُ وَلِنَانُونُ وَلِنْ فَاللّهُ وَلَالِهُ وَلَالِهُ وَلَالِكُونُ فَاللّهُ وَلِنَانُونُ وَلِنَانُونُ وَلِنَانُونُ وَلِنَانُونُ وَلَالُونُ وَلَالُونُ وَلِنَانُونُ وَلِنَانُونُ وَلِنَانُونُ و لَنَانُونُ وَلِنَانُونُ وَلِنَانُونُ وَلِنَانُونُ وَلِنَانُونُ وَلِنَانُونُ وَلِنَانُونُ وَلِنَانُونُ وَلِنَانُونُ وَاللّهُ وَلِنَانُونُ ول

 ⁽١) مسورة ها مر الأبية ٥٠ والأبية. ﴿ مَالُوْ أَرْلَتُم نَكُ تَأْرِيكُمْ رُسُلُكُمْ وَالْمَيْسَدِّةِ قَالُواْ
 بَيْلُ مَالُوا فَتَادَعُواْ وَمَا دُكْتُواْ الْكَنْدِينَ إِلَّا فِي ضَنْدٍ ﴾

⁽٢) روح المعاني: ٨ / ٣٨.

⁽٣) - ممانيح العيب. ١٤ / ٥٩، وانظر: ٢٠ / ١٩٩

العقلي، وقوله: ﴿وَمَقْتُ﴾ إشارة إلى نفيح الشرعي، وقوله ﴿وَسَكَةَ سَبِيلاً﴾ إشارة إلى القبح في المرف والعادة(١)

وتابعه في هذا التفسير كلُّ من أبي السعود (١)، وإسماعيل حقي (١)، والألوسي (٤)، وأوضح الألوسي معى القبع المقلي ها، هذكر أن المراد به هو تفرة الطبع السليم، لا كون لشيء متعلق الدم قبل ورود النهي عنه، وهو المتنارع فيه مع المعترلة، دون الأول (٥) وهي موضع آخر أكد ذلك فقال: الا خلاف بينا وبين القائلين بالحسر والقبع العقبين هي الصفة الملائمة للعرض والمسافرة له، وإن منها ما مأحده العقل وقد يرد به الشرع، وإنما المحلاف فيما يتعلق به المدح والذم عرجية، والثواب والعقاب احلاً، على هو مأحذه الشرع فقط، أو العقل عنى ما حقق في الأصول (١)

⁽۱) انظر معاتبح الميب ۱۰ / ۲۵ وانظر إسماعيل حقي روح البيان ۲ / ۱۸۵ ويرى أنتونا المنكتور محمد اسيد الحبيد أن لرازي والعرالي جعلا العقل حاكماً على النصوص المتعدقة بالحالب الإلهي، ولا يروبه حاكماً عي الجالب الأحلاقي، أي في تحسيل الأفعال وتقبيحها، علماً أن العكس هو الصحيح، فدور العفل واضح ومعروف في حسل لأفعال وقبحها، بينا يكد ينعدم في المسائل الإلهية الرجع قضية الحير والشر في الفكر الإسلامي ٢٦ وأرى أن النصوص لتي ذكرتها عهما لم تصوق بيل هي أقرب إلى الأحلاق والأعمال كما هو ملاحظ من هذه النصوص.

⁽٢) انظر الرشاد العقل السليم إلى مرايا الكاب المرير ٢ / ١٦٠

⁽٣) انظر روح البياد: ٢ / ١٨٥

⁽٤) انظر: المصلر السابق: ٢ / ١٥٧

 ⁽٥) انظر: المصدر السابق: ٤ / ٣٤٦

 ⁽٦) المصدر السابق: ٦ / ١٤٤. وانظر ١ الروي، الأربعين في أصول (بدين: ١/٣٤٦).
 فقد حرر محل النزاع كما ذكر الالوسي هــا

ومن هما بستنتج أن مصادر الإبرام الخُلْقي عبد هؤلاء المعشرين هي:
الشرع والعقل والعرف، ويبدو أن أكثر المفسرين لم ينكروا دور العقل في
تحسين وتفسيح الأفعال، يُشتَنتح دلث من تفسيرهم للعرف والمعروف
الواردين في القرآن الكريم(١).

فقد فشروا دلك بكل حصلة حسة ترتصيها العقول وتطمئن إليها النفوس (٢٠)، قال البيصاري: «المعروف ما عرفه الشرع أو العقل بالحسن، والمبكر ما أنكره أحدهما لقحه (٣).

وكذا تمسيرهم لمعص الآيات الكريمة، كقوله تعالى: ﴿ إِنْ آلِا مُنْ مَلَ مَيْرَ ﴾ [الدامة الذي الإنسان على الله الدامة المؤمّن على الله الدامة المؤمّن على الله الدامة المؤمّن على الله المؤمّن ا

 ⁽١) مثل قوله بعالى. ﴿ وَلَا تُؤَوَّا أَشْعَهُانَا أَنُولَكُمُ الْتِي بَشَلَ أَفَة لَكُو فِهَا وَالْمُرْمُمُ فِهَا وَالْمُرْمُمُ أَنِي اللهِ فَا لَكُو فِهَا وَالْمُرْمُ وَلَا اللهُ فَعَالَى اللهُ وَلَا مُنْهُونِكُ أَلَى اللهُ وَاللهُ وَاللّهُ وَالللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَالللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَالللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَلِمُلّمُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَلَا مُؤْمِنُهُ وَاللّهُ وَلِمُلّمُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّه

 ⁽۲) انظر: النسمي: مدارك التدريل وحقائل الساويل ۱/ ۲۰۶، والقرطني، الجامع الأحكام القرآن: ۷/ ۳۶۳، و11 / ۲۰۷، وابل عاشور التحرير والتنوير ۱/ ۶۰٪، وعد الكريم الحطيب: التفسير القرآني لمقرآن. ٥ / ۴٪،

⁽٣) - أبوار التنزيل وأسرار التأويل: ٦ / ٤٩٨

 ⁽٤) انظر، مماتيح الغيب ٣٠/ ٢٢٢، و لبيسابوري، عرائب القرآن ورغالب العرقان
 (١١ / ٢٠٧، والشيح محمد فنده، بعمير جرء عمّ، ٧٤، مؤمسة دار الشعب د/
 ط. د/ت، وعبد الكريم الحطيب بتمسير القرآني للقرآن ٩ / ٨٨٧

الحسن والقبح، وما يؤدي إليه كن منهما (1)، قال الراري، وهذا تأويل مطابق لمدهب المعترلة، وهو مروي عن جمع من أكابر المقسّرين (٢)، والسجدان هما سبيلا الحير والشر، قال أهن العربية. المحد الطريق في ارتماع، فكأنه لما وصحت الدلائل حعلت كالطريق المرتمعة العالية، بسبب أنها واضحة للعقول كوصوح الصريق العالى للأنصار (٢)

ورسما يقال. إذا كان للعقل هذه لقوة في تميير الأفعال، وبيان طريق المفيلة والتقوى، فأي حاحة إلى نعث الأسياه؟ أجاب الزمحشري بأن الرسل وعبيهم السلام ومشهود عن العفقة، وناعثون على النظر، مع تبليع ما حملوه من أمور الذين وتعليم الشرائع؛ فكن إرسالهم إراحة للعلة، وتتميماً لإلزام المحجة (٤)

وذكر الرادي هذا النساؤل مطربقة أحرى فقال قبل لم لا يحور أن يقال إنه يكفي في الترعيب في فعل الخير ت، وفي الردع عن المبكرات ما أودع الله في المعقول من تحسين الحيرات وتقبيح المبكرات، ولا حاحة مع دلك إلى الوعد والوعيد؟ ثم أجاب بقوله العقل وإن كان يدعوه إلى

⁽۱) انظر الرمحشري الكشاف ٤ / ٧٤٧، والبيسابوري هوائب المرآن ورعائب العرقان ١١ / ٢١٤، وأبو تسعود رشاد انعقل السليم إلى مرايا الكتاب العزير ٩ / ١٦٤، والألوسي روح بمعاني ١٥ / ٣٦٠، وسيد قطب في ظلال القرآن. ٢ / ٣٩١٧

⁽٢) انظر، معاثيم الغيب: ٣١ / ١٩٣.

⁽٣) انظر الرمخشري انكشاف ٤/ ٤٤٤، والراري مفاتيع، أعيب ٣١ / ١٨٤، والبيصاوي: أبوار والبيسانوري عرائب القرآل ورعائب انفرق ١١ / ٤٠٥، والبيصاوي: أبوار التربيل وأسرار التأويل ٥/ ٤٩٦، و لأنوسي روح المعاني: ١٥ / ٣٥٢، ومبيد قطب: قي ظلال الفرآن: ١/ ٤٩١، و ١٩٩٨

⁽٤) انظر: الكشاف: ١ / ٥٧٨

فعل الحير وترك الشر إلا أن الهوى والنمس يدهوانه إلى الاتهماك في الشهوات الجسمانية واللذات الجسد بية، وإذا حصل هذا التعارص فلا بد من مرجح قوي ومعاصد كامل، وما دك إلا ترتيب الوعد والوعيد والثواب والعقاب على الفعل والترك (1).

وأجاب الألوسي عن بعض المتأخرين من فلاسفة الإسلام أن دات الإنسان يحسب المطرة الأصلية لا تقتصي إلا الطاعة، واقتصاؤها للمعصية بحسب العوارض العربة الحارية محرى المرض، والحروح على الحالة الطبيعية، ولذا احاجوا إلى رسل يبلعونهم آيات الله تعالى، ويستول لهم ما يذكرهم عهد دواتهم، ليعودوا إلى فطرتهم الأصلية، ويعتدل مراجهم (٢)

وأحاب الطباطبائي على دلبث يكلام طويل، حلاصته أن العقل العملي الدي يميز بين خير الأفعال وشرها بالمصلحة والمعسدة ـ وهو أمر مشترك بن العفلاء من أفراد الإنسان ـ هذا العقل بعينه مَوَ الداعي إلى الاحتلاف، وإذا كان هذا شأبه لم يقدر من حيث هو كذلك على رفع الاحتلاف، واحتاج فيه إلى متمم يتمم أمره، وهذا المتمم هو النبي (٢).

وفي ختام هذه المسألة أقول. أيس هناك عاقل ينكر ما منحه الله - عز وجل - للإنسان من ملكة التميير بين الأفعال، والحكم عليها بالحسن أو الضح، والحدل الذي أثير بين الأشاعرة والمعتزلة كان في شأن آخر، وهو هل حكم العقل على الأفعال هو حكم له الذي يترتب عليه مسؤولية شرعية، وذلك قبل بعثة الرسل عليهم لسلام، هذا هو محل الحلاف، فالمعتزلة ترى

⁽١) مقاتيح العيب: ١٧ / ٢٠

⁽۲) - انظر (روح المعاني ۸ / ۱۹۳ ،

 ⁽٣) انظر الميران في تعمير القرآب ٢ / ١٥١، وراجع الشيخ محمد رشيد رصا.
 تفسير المار: ٤ / ٤٢٨

أن الإنسان مسؤول عن أفعاله أمام الله تعالى فيما يدركه العقل منها قبل مجيء الشرع، وأما الأشاعرة فترى أن المسؤولية عن الأفعال أمام الله تعالى مجيء الشرع وأما الأشاعرة فترى أن المسؤولية عن الأفعال أمام الله تعالى فودًا لا تكون إلا بعد مجيء الشرع (١) وهذا هو لراجح لقوله تعالى فودًا كأ مُنفِين حَقَّ بَعْت رَسُولاً إلاسر، ١٥). فليس هناك ثواب ولا عقاب على أي فعل يقوم به الإنسان في حياته، إلا بعد إرسال الرسل وبيانهم الشرائع، عندثير نقوم الحجمة على الناس، وهد لا يعني أن الناس لا يعرفون حسن الأفعال من قبحها، قبل محيء تعث الشرائع، بل إنهم يعرفون ذلك ما فطرهم الله تعالى عليه، ولكن لا يُشألون عليها، أي لا يثابون عليها ولا يعاقبون، إلا بعد مجيء الشرع.

ومعد محيء الشرع يكون هو المقياس والمصدر لتميير الأمعال، فالحسن عدائل ما حسه الشرع والقبيع ما قبحه الشرع، وهذا لا يعني إلعاء دور العقل، وعدم مراعاة حصوصيات المجتمعات الإنسانية وأعرافها، فقد أمر الله تعالى بنيه أن يأحد بالعرف في قوله ﴿ عُبْدِ الْمَوْ وَأَثْرٌ بِالْقُرْقِ وَأَغْرِضَ عَنِ الْجَهِابِكِ الأعراف 194] فهذه الآية تدل على اعتراف الشرع بحصوصيات المجتمعات الإنسانية، والأحد بأعرافها ما لم يتعارض مع الشرع وكذلك قد ترك الشرع للعقل مساحة واسعة بلاحتهاد، بل أمره بدلك كقوله تعالى فأفاق بَسِيرُولُ في الأَرْضِ فَتَكُون لَمُمْ قُلُوبٌ بَهْقِلُونَ بِهَا أَزْ مَالَ بُسَمَعُونَ بِهَا فَإِنْهَا لا صوابط، أشرنا إليها في مدخل البحث.

وبعد معرفتنا لمعنى الأحلاق ولطبيعتها ولمصادر الإلرام الخُلُقي، أشير

 ⁽۱) انظر اللكتور محمد عبد شه درار دستور الأحلاق في القراد الكريم ٤٠٣.
 وكتابه، كلمات في مبادئ، هدم الأحلاق ٣١، ومحمد صالح الروكاد، فحر الدين الرازي وأراؤه الكلامية والفلسفية ٩١٠.

إلى أن الفلاسفة ترى أن الأخلاق لا تُطلب لذائها، وإنما هي وسيلة لعاية أسمى من الأحلاق نفسها، تلك العاية هي السعادة، ولكنها لا تتحقق إلا باكتساب الفضائل، وهذا ما نناقشه في المنحث التالي ا

المتحث الثالث

الغضائل الخُلقية والسعادة

تعد الفصائل الحُلُقية هي الطرف الحسن للأخلاق، والطرف المقابل لها هي الردائل، فالمضيدة هي الحُلُق الحسن، كما أن الرذيلة هي الخُلُق القبيع وقد عرَّف أرسطو المصبلة بأنها الكيفية الأحلاقية التي تصيَّر الإنسان إنساناً صالحاً حيراً (١). ويُعتَّر عن هذه الكيمية بالوسطية في الأفعال، فالقصيلة وسط بين رديلتين، فما زاد أو نقِصَ عن ذلك الوسط فيعد رذيلة، فمثلاً العمة وسط بين الشره وخمود المشهوة، والسحاء وسط بين البخل والتهرر (١٤).

ورأى بعض الملاسفة أن الحُلَق الجميل وقوة الدهن أو المعرفة، هما جميعاً الفصيلة (٢) ورأى الأصفهائي أن الفضيلة اسم لما يحصل به الإنسان

 ⁽۱) انظر علم الأحلاق إلى سقوما حوس ١ ٢٤٤، والكندي رسائل الكندي الملينية(رسالة في جدود الأشياء ورسومها): ١٧٧.

⁽٢) النظر أرسطو المصدر السابق ١/ ٢٤٢ والكندي رسائل الكندي الفلسفية (سائلة في حدود الأشياء ورسومها) ١٧٨ والعارابي تلحيص بواميس أفلاطون ٤٣ تحقيق الدكتور عبد برحس بدوي. دار الأنفلس: ط٢/ ١٩٨٠م ورسائل المارابي (كاب الثنية على سبيل السعادة) ٤، وابن سبنا تسع رسائل في لحكمة والطبيعيات (رسانة في العهد) ١٤٥، وأبر الحسن العامري، السعادة والإسعاد في المبيرة الإنسانية ٢٠ ديشكاه بطهر د، د/ط ١٣٣٦هـ، والعرائي الحياء هلوم اللين: ٢/ ٨٢

 ⁽٣) هذا الرأي مسوس إلى أفلاطون الطر العدرابي رسائل العارابي(كتاب التبيه على =

مزية على غيره، وبها بتوصل إلى السعادة، ويضادها الرديلة(١٠).

ولما كانت الفضائل الحُنقية كثيرة حاول جمهور الفلاسفة حصوها في أربع فضائل رئيسة، هي. الحكمة و لعفة والشجاعة والعدل^(۱)، فاعتبروا هذه الأحلاق أصول الفضائل كلها، وتقسيمهم لتلك الفضائل كان بحسب قوى النفس، فتحتص كل فوة من قوى النفس نقصينة جامعة لعدة فضائل.

وجدير بالدكر هما أن أشير إلى رأي العرالي عي هذه المسألة، فقد قال: «العصائل وإن كانت كثيرة، فيجمعها أربع تشمل شعبها وأبواعها، وهي الحكمة والشحاعة والعدعة والعدلة، فالحكمة فصينة لقوء المغلية، والشجاعة فصيلة القوة الشهوية، والعدالة عارة عن وقوع هذه القوة الغمسية، والعملة قصيلة القوة الشهوية، والعدالة عارة عن وقوع هذه القوى على الترتيب الواجب فيها، فيها تتم حميع الأمور، (٢٠).

ورأى أن الفران الكريم قد أشار إلى هذه الأصول في قوله تعال: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ اللِّينَ مَاصَواً بِأَنَّهِ وَرَسُولِهِ. ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُواْ وَجَنهَدُواْ بِأَمْوَلِهِمْ وَالْعُسِهِمْ فِي سَكِيلِ أَنَاتُهِ أَوْلَئِهِكُ هُمُ الطّنكيةُونَ ﴾ [الحجرات ١٥]. فالإيحان بالله تعالى

سيل السعادة) ٧، والدكتور أحمد قؤاد الأعوامي أعلاطور ٨٨، والمعلو شيكومي أعلاطون والعصيمة ٢٥ ترجمة الدكتور منبر سعيني: دار الجيل ببيروت ط١ / ١٤٠٦هـ / ١٩٨١م والدكتور عادل العوا المداهب الأحلاقية(عرص ونقد). ١ / ٤٦ مصعة الجامعة السورية للمثق د/ط ١٣٧٨هـ / ١٩٥٨م

⁽١) انظر: الدريعة إلى مكارم الشريعة: ١٣٢

 ⁽۲) انظر أعلاطون الحمهورية. ۱۲۳، ومسكويه مهديب الأحلاق ۱٦، وابن سيا
الشعاء (الإلهيات) ۲/ ٤٥٥، وتسع رسائل هي المحكمة والطبيعيات (رسالة في علم
الأخلاق): ۱۵۲، والراعب الأصفهائي الدريعة إلى مكارم الشريعة ١٤٢، ١٢٨

⁽٢) معارح القدس في مدارج معرفة النفس. ٨٨

وبرسوله على المنتهى الحكمة، والمجاهدة بالمال هو السخاء الذي يرجع الى ضبط قوة شهوة، والمجاهدة بالمفس هي الشجاعة التي ترجع إلى استعمال قوة العصب، على شرط العقل وحدٌ الاعتدال(١)

هذه مظرة عامة عما رآه العلاسفة في معنى الفصيلة، ولكن ما هو رأي المفسّرين في ذلك؟

* رأي المقشرين في معنى القضائر:

لم أجد عبد المفسّرين تعريفاً صريحاً للعصيلة، ولكن يفهم من كلامهم عن الوسط والعدل أنهم موافقون للعلاسعة في معدها، فأعلمهم يرى أن الفضيلة وسط بين رذيلتين (٢٠).

وقد دكر الراري أن طرفي الإهراط والبتقريط مدمومان، والعضيلة في الموسط، وقد مدح الله _ عن وجل _ الوسقة فقال. ﴿ وَكُذَاكُ جَمَلَنَكُمُ أَنَهُ وَسَطًا ﴾ (**) وقد توسع في الحديث عن معنى الوسط عند تعسيره لهذه الآية، ورأى أن الوسط هو العدل، واستدل عنى دلك بقوله و الحديث قال: عدلاً) (**). ومعنى كون الوسط عدلاً فمن وجوه.

⁽١) انظر إحياء علوم الدين ٢٠ / ٧٠ وو ضبح الكلف في هذا التفسير للآية الكريمة.

⁽۲) انظر: الرمخشري الكشاف ۱/ ۱۹۷، والسيسابوري، فوائب القرآن ورغالب القرق ۱۲۸، والبيشاري أنوار السيل وأسرار التأويل: ۱/ ۲۳۱، والقرطبي الجامع لأحكام الفران: ۲/ ۱۹۷، وأبو لسمود إرشاد العقل السليم إلى مرايد الكتاب العرير ۱/ ۱۷۲، والألوسي روح بمعاني ۱/ ۴۰۳ والطباطبائي، الميران في تفسير الفرآن: ۱/ ۲۷۳، وابن عاشور: المتعرير والشوير، ۲/ ۱۸.

 ⁽٣) انظر ممانيح العيب ٩ / ٦٦، والآية ١٤٣ من سورة النقرة

 ⁽٤) الحديث أحرجه الإمام الترمدي في مسه كتاب تعسير القرآن عن رسول الله: ماب ومن سورة البقرة. عَنْ أبي سَعِيدِ عَنْ سَبِي ﷺ فِي قَوْلِهِ ﴿ وَكُذَاتِكَ جَمَلُنَكُمُ أَنَا لَا وَسَطَاعُهُ قَالَ. عَدْلاً قَالَ أَبُو عِيسَى: عَلَهُ حبيثٌ حسنٌ صحِيحٌ

أحدها. أن الوسط حقيقة في سعد عن الطرفين، ولا شك أن طرفي الإفراط والتفريط رديثان، فاستوسط في الأحلاق يكون بعيداً عن الطرفين، فكان معتدلاً فاضلاً

وثانيها إدما سمي العدل وسطّ؛ لأنه لا يميل إلى أحد الخصمين، والعدل هو المعتدل الذي لا يميل إلى أحد انظرفين.

وثالثها أن أعدل بقاع الشيء وسطه؛ لأن حكمه مع سائر أطرافه على سواء وعلى اعتدال، والأطراف يتسارع إلىها الحمل والمساد، والأواسط محمية محوطة، فلما صح دلك في لوسط، صار كأنه عمارة عن المعتدل الذي لا يميل إلى جهة دون جهة (1)

ثم قال، ثبت في كنب لأحلاق أن كلا طرفي الأمور دميم، والعدل هو رعاية الوسط، فالتحلق المعاصل يما يسمى وسطاً لا من حيث إنه حلق فاصل، بل من حيث إنه يكون متوسطاً بين رذيلتين هما طوفا الإفراط والتفريط(٢). ومن الآيات الكريمة التي ذكرها في مدح الوسط بالإضافة للآية السابقة قوله تعالى. ﴿وَاللَّهِينَ إِنَّا أَنْفُو لَمْ يُسْرِبُوا وَلَمْ يَفْتُرُوا وَسَكَانَ بَيْنَ وَلِكَ وَلِكَ فَوْتُ لِلاَيْقَالَ مَنْوَنَةً إِلَى عُبُونَ وَلَا نَشَوْلُهُ لَلْمَا الإفراط والتعريط في الأمور دميم، وأن الوسط هو انقصيلة، وهو العدل (٢٠).

وقد فشر الصراط المستقيم مي قوله تعالى ﴿ أَهْدِهُ ٱلمِّرَاكُ ٱلْمُسْتَقِيمُ ﴾ [العامة 1] بالوصط، وذلك أن مي كل خُلُق من الأخلاق طرفي إفراط

^{(1) -} انظر: مفاتيح العيب؟ ٤ / ١٠٧.

⁽٢) - انظر، مقاتيح الغيب: ٦ / ١٦٤

⁽٣) انظر: مفاتيح العيب ٩ / ٦٦.

وتفريط، وهما منعومان، والحق هو الوسط، وذلك الوسط هو العدل والصواب، فالمؤمن يظلب من الله تعالى أن يهديه إلى الصراط العستقيم، الذي هو الوسط بين طرفي الإفرط والتعريط، في الاعتقادات وفي الأخلاق والأعمال(1).

وكدلك فشر العدل في قوله تعالى: ﴿ فَيْ إِنَّ أَنَهُ يَأْشُرُ بِالْمَدُلِ وَآلِيْتُ اِنَهُ يَأْشُرُ بِالْمَدُلِ وَآلِيْتُ اِن أَنْهُ يَأْشُرُ بِالْمَدُلُ وَآلِيْتُ اِن الْمَدَّ وَالْمُدُلِ وَآلَيْنِ يَعِظُكُمُ لَمَلَا الْمَدُلُ اللّه وَ عَارَةً عَلَى الْأَمْرِ المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، وذلك أمر و حب الرعاية في جميع الأشياء (٢) ومن الأمثلة التي ذكرها في بيان الوسط في الاعتقادات:

أولاً: أن بعي الإله تعطيل للحقير، وَإِثَّامِتَ أَكْثَرَ مَنَ إِلَّهُ وَاحَدَ تَشْرِيكُ وتشبيه، وهما مدمومان، والعبيلُ هُو إِثنابُ الإلهِ الواحد، وهو قول لا إله إلا الله

ثانياً. أن من توظل في التبريه وقع في التعطيل ونفي الصفات، ومن توعل في الإثبات وقع في التشبيه وإثبات الجسمية والمكان، وكلا الأمرين ذميم، والصراط المستقيم هو الإقرار فخالي عن التشبيه والتعطيل.

ثالثاً أن مَنْ قال فعل العبد كنه منه فقد وقع في القدر، ومن قال لا فعل للعبد فقد وقع في الجبر، وكلا الأمرين دميم، والصراط المستقيم إثنات الفعل للعبد مع الإقرار بأن الكل بقضاء لله.

فهذه أمثلة ذكرها في رعاية معنى العدل في الاعتقادات، وأما رهاية العدل فيما يتعلق بالأخلاق والأعمار فدكر منه "

⁽١) انظر مقاتيح الغيب ١٠ / ٢٥٨، والنظر إسماعيل حقي روح الحبيان ١٠ ٢١

⁽٣) الظرا مقاليح العيب، ٢٠ / ١٠٤،

أولاً. أن مَنْ بالع في الأعمال الشهوانية وقع في الفجور، ومَنْ بالع في تركها وقع في الجمود، والصراط المستقيم هو الوسط، وهو العفة

ثانياً. أن مَنْ بالع في الأعمال العصبية وقع في التهور، ومَنْ بالع في تركها وقع في الجن، والصراط المستقيم هو الوسط، وهو الشجاعة

ثالثاً أن قوماً من مدة للكاليف يقولون. ليس لله عليها تكليف وقال فوم: إنه يجب على الإنسان أن يحتنب كل الطيبات وأن يبالع في تعذيب تفسد، فهدان الطريف مدمرمان، و لوسط المعتدل هو هذا الشرع الذي حاما به محمد محمد محمد محمد المدمد المدم المدمد ال

رابعاً أن التشديد في دين موسى - عليه السلام - غالب جداً، والتساهل في دين عيسى - عليه السلام - عالب جداً، والوسط العدل شريعة محمد المراها العدل العدل العدل المراها العدل العدل

ويرى الراري أن القصيمة المعتمرة عمد الله ـ عز وجن ـ ليست إلا بالعلم والعمل الراري أن القصيمة المعتمرة عمد العلم والعمل القصائل المسائية، أو الحكمه ""، والمصائل عبد الراري على ثلاثة أقسام القصائل النفسائية، والسلمية، والعارجية، واعتبر العصائل المسائية أشوف المراتب، وأوسطها السدئية، وأدونها الحارجية، واستدل على دلك بقوله تعالى: ﴿ وَرَادَهُ بُسَطَةً فِي ٱلْمِلْمَ وَالْمَوْمَ الْمُوالِيَ وَالْمِلْمَ فِي الْمِلْمَةِ فَي الْمِلْمَةِ فَي الْمِلْمَةِ فَي الْمِلْمَةِ فَي الْمِلْمَةِ فَي الْمِلْمَةِ فَيْمَامِ فَيْمَامِ فَيْمَامِ فَيْمَامِيْمِ الْمُلْمَامُ الْمُلْمِيْمِ وَالْمُلْمِيْمِ وَالْمَامِ وَالْمَامِ وَالْمُلْمِيْمِ وَالْمِلْمِ وَالْمُلْمُ وَالْمُلْمُ الْمُلْمُ وَالْمُلْمُ الْمُلْمِيْمُ وَالْمُلْمُ وَلَامُ وَلَيْمَامُ الْمُلْمُلْمُ وَالْمُعْمِ الْمُلْمُلْمُ وَلَيْمِ اللْمُلْمُ وَلَامِ وَلَامُ وَلِمُ وَلَامُ وَلِمُ وَلَامُ وَلَامُ وَلِمُ وَالْمُومُ وَلِمُ وَلَامُ وَلَامُ وَلِمُ وَالْمُعْمِقِي الْمُعْلِمُ وَالْمُعْمِقِيْمُ وَالْمُعْلِمُ وَالْمُعْمِقِيْمُ وَلَامُ وَالْمُعْمُ وَالْمُعْمِقِيْمُ وَالْمُعْمِقِي وَالْمُعْلِمُ وَالْمُعْمُومُ وَالْمُعْمِقُومُ وَالْمُعْمُومُ وَالْمُعْمُومُ وَالْمُعْمُومُ والْمُعْمُومُ وَالْمُعْمُومُ وَالْمُعْمُومُ وَلِيْمُ وَلِمُلْمُ وَالْمُعْمُومُ وَالْمُعْمُومُ وَلِمُ وَالْمُعْمُومُ وَالْمُعْمُ وَالْمُعْمُ وَالْمُعِلْمُ وَالْمُعْمُ وَالْمُعْمُ وَالْمُعْمُ وَالْمُعْمُومُ وَالْمُومُ وَالْمُعْمُ وَالْمُعْمُ وَالْمُعْمُ وَالْم

 ⁽۱) انظر معاسح العيب ١/ ١٨٩، و ٢٠ / ١٠٤ وانظر البيصاوي أثوار التنزيل وأسرار التأريل ٣/ ٢٦٧، أبو السعود إرشاد العقل السليم إلى موايا الكتاب الكريم. ٥/ ١٣٦، والألوسي: روح المعاني: ٧/ ٤٥٤

⁽۲) انظر: معاتبح الغیب ۱۷ / ۲۲۱

⁽٣) انظر: المصدر السابق: ٢٦ / ١٨٧.

⁽٤) سورة النفرة الآية ٧٤٧، والآية بكاملها ﴿ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ أَقَهُ قَدَّ بِمَنَ لَحَظُم _

العلم على البسطة في الجسم، وفي هذه تبيه على أن الفصائل العسانية أعلى وأشرف وأكمل من الفضائل الحسمانية (١).

واعتبر الراري هذه القصائل بمنها متعادات، فالسعادات النفسانية نوعان؛

آحدهما ما يتعلق بالقوة النصرية، وهي. الدكاء النام، والحدس الكامل، والمعارف الزائدة على معارف لعير بالكمية والكيفية

وثانيهما ما يتعلق بالقوة العمدية، وهي: العمة التي هي وسط بين الخمود والعجور، والشحاعة لتي هي وسط بين التهور والجبن، والحكمة العملية التي هي وسط بين البله و لجريزة (١)، ومجموع هذه الأحوال هو العدالة. وأما السعادات البدية والصحة وكم لجمال، وطول العمر وأما السعادات الخارجية هي كثرة الآولاد الصالحين، وكثرة العشيرة، وكثرة الأصدقاء والأعوال، والرياسة التامة، وبقاذ القول، وكونه محبوباً بلخلق، مطاع الأمر فيهم، فهذه مجامع السعادات (١)

وقد تابع الشيراري الراري في ذكر هذه الأنواع، وزاد في شرحها والاستدلال علمها من القرآن الكريم و لسنة المطهرة، فعد هذه الفضائل من مجامع نعم الله تعالى وأجاسها الكلية، ولكل منها أعداد لا تحصى وأسباب

مَا لُوتَ مَيكاً فَ الْوَا أَنَ يَكُونَ لَهُ الْمُنْتُ عَلَمًا وَعَنُ آخَفُ إِلْمُثَافِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَمَعَةً
 إِلَا إِنَّ اللَّهُ تَعْمَلُمُهُ عَلَيْكُمْ وَرَدَمُ بَسْطَةً فِي الْمِسْلِمِ وَالْجِسْمُ وَاللَّهُ يُؤْقِ مُنْكِمَةً فِي اللَّهِ مَنْ اللَّهِ وَالْجِسْمُ وَاللَّهُ يُؤْقِ مُنْكِمَةً فَا لَهُ مَنْ لِيسَمِّمَ وَرَدَمُ بَسْطَةً فِي اللَّهِ مَنْ إِللَّهُ فَيْ وَلَا مُنْكُمُ مَنْ إِللَّهُ فَيْ اللَّهِ فَيْ مَنْ لِيسَمِّعُ وَمَنْ إِللَّهُ إِلَيْهِ اللَّهِ اللَّهِ مَنْ إِللَّهُ إِللَّهُ فَيْ إِللَّهُ إِلَيْنَا إِلَيْ اللَّهُ عَلَيْكُمْ أَنْ أَنْ فَيْ فَيْ إِللَّهُ وَلَا إِلَى اللَّهُ عَلَيْكُمْ أَنْ أَلْهُ وَمِنْ أَنْ أَنْ فَيْ مُنْ إِللَّهُ إِلَيْنَا إِلَى اللَّهُ الْمُلْمُ اللْ اللْمُلْمُ الللْمُلِمُ اللْمُلِمُ اللْمُلْمُ اللَّهُ اللْمُلْمُ اللْمُلْمُ اللْمُلْمُ اللْمُلْمُ اللْمُلْمُ اللَّهُ اللْمُلْمُ اللْمُلْمُ اللَّهُ اللْمُلْمُ اللْمُلْمُ اللْمُلْمُ اللْمُلْمُ اللْمُلْمُ اللْمُلْمُ الللْمُلْمُ اللْمُلْمُ اللْمُلْمُ اللْمُلْمُ

⁽¹⁾ نظر، معاليج العيب ٢/ ١٨٨، و لأنوسي روح المعالي ١ / ٥٥٨.

 ⁽٢) الجُرْئُورُ. بالضم الخَبُ الحبيث، معرّف كُرْئُو، والمصدر الجَرْبُرَةُ راجع العيرورآبدي: القاموس المحبط، مادة جرير

⁽٣) انظر: معاشح الفيب: ١٠ / ٨٣، و ١٩ / ٢٢٦

لَا تَتَنَاهِي، كَمَا قَالَ ـ عَزْ وَحَلَ لَ ۚ ﴿ وَإِنْ نَفُدُّواْ يَعْبَتُ ٱللَّهِ لَا تَخْصُبُوهَا ۚ ﴾ (١)

وتلاحظ أن ما ذكره كلُّ من الراري والشيراري يكاد يتفق تماماً مع ما دكره الراعب الأصفهائي هي كنانه المتربعة إلى مكارم الشريعة، (٢) وهذا التقسيم للفضائل موافق هي حملته لما ذكره لفلاسفة في تقسيمهم للفضائل، فأرسطو قشم المضينه إلى نوعين عقلبة وأخلاقية (٣)، وقشم الخيرات إلى ثلاثة أنواع . نفسية وبدنية وحارجية أوكدا الفارابي فقد قشم الفصائل عموماً إلى أربعة أقسام فضائل نظرية ، وفكرية ، وخلفية ، وعملية (٥) وحعل الإخلاص في الطاعة لله تعالى ، وصب الثواب والذار الآجرة هي الفصيلة العطمي ، وهي فوق هذه العصائل الأوبع (١)

وعد التحقيق في هذه القسمة الردعية بحد أنها تعود إلى القسمة الثنائية التي ذكرها أرسطو، وهي بظرية وعملية، والمارابي بعسه أشار إلى هذه القسمة الثنائية عندم ذكر أن الحلق تجميل وقوة النفس هما حميعاً المصيلة الإنسانية (٧)

 ⁽۱) انظر تفسير القرآن الكريم ۱/ ۱۷۳، و ۱/ ۱۹۱، ۱۹۷، والاية ۳٤ من سورة إبراهيم.

⁽٢) انظر: ١٢٨

⁽٣) انظر: علم الأحلاق إلى بقوماحوس: ١ / ٣٣٥

 ⁽٤) انظر المصدر السابق ١ ١٩٨، وكتابه السياسة ترجمة أحدد لطمي السيد.
 دار الكتب العصرية داخ ١٩٤٧م برجمه أصمد لطمي السيد دار الكتب المصرية: دارط، ١٩٤٧م ومسكونه: كتاب السعادة ٨٤

 ⁽a) انظر ارسائل العارايي (رسالته تحصيل السعادة): ٢

⁽١) انظر: تلحيص بواميس أعلاطون: ٣٩.

⁽٧) انظر: رسائل الفارابي(كتاب التنبيه على صبيل السعادة) ٧

واعتبار الراري هذه العصائل هي السعادات يوافق تعريف أرسطو للسعادة، حيث عرَّف السعادة بالفعل المصابق للقضيلة

وكما ذكرما في المداية أن أكثر بمهسرين قد وافق الرازي في تفسيره للوسط والعدل. ومن الآيات الكريمة مني فشروها بهذا المعنى قوله تعالى وفي أَرِّ رَبِي بِالْفِسْطِ في هذه الآية بالمعدل، وهو الوسط من كل شيء، المستحددي عن طرفي الإقراط والتعريط(١)

وقد فسر الألوسي الاستفامة في قوله تعالى ﴿ وَمَاسَنَفِمْ كُمّا أُمِرْتُ ﴾ [مرد ١١٢] بالوسط فقال، أهد أمر بالدوم على الاستقامة وهي لزوم المنهج المستقيم، وهو المتوسط بين الإفراط والنفريط، وهي كلمة جامعة لكل ما يتعلق بالعدم والعمل وسافر الأخلاق المناهجة

واعتبر بعصهم العدل رُأس الفضائل كلها لا يملزج تحمه فصيله القوة المقلية الملكيه من الحكمة لمتوسطة بين الجربرة والبلادة، وقصيلة القوة الشهورة المهمية من العقة المتوسطة بين الحلاعة والحمود، وقضيلة القوة الغضية السبعية من الشجاعه المتوسطة بين التهور والحين (٣).

وفي هذا إشارة واضحة إلى ما ذكره أفلاطون ومَنْ تابعه عن أصول الفضائل الأربع، وهي الحكمة، والعقة، والشجاعة، ورأسها العدل، وقد

 ⁽۱) انظر، إسماعدل حقي روح البياد ۲/ ۱۵۲، والألوسي روح المعابي٬ ٤/
 (۱) انظر، إسماعدل حقي روح البياد ۲/ ۱۵۲، والألوسي روح المعابي٬ ٤/ ۱۵۲ وابر هاشور: الشحرير والتنوير: ۸/ ۸۸

⁽٢) روح المعاني: ٦ / ٣٤٥

 ⁽٣) انظر: أبو السعود: إرشاد لعقل السليم إلى مرايا الكتاب الكريم ٥/ ١٣٦،
 والألوسي روح المعالي: ٧/ ٤٥٤

دكر كلُّ من إسماعيل حقي (١) والشير زي (٣) والطباطائي (٣) أن الأخلاق الإنسانية تنتهي أصولها إلى قوى النهس الثلاث. الفكرية والعضنية والشهوية ، فيكون الإنسان دا حلق حسر عبد حد الاعتدال، والوسط في استعمال هذه الفوى، فيكون عبدتلا متصفاً بالحكمة والشجاعة والعقة، فإذا اجتمعت هذه الملكات الثلاث في النفس تحققت الملكة الربعة وهي العدالة فهذه أصول الملكات الثلاث في النفس تحققت الملكة الربعة وهي العدالة فهذه أصول المنكونة المنها ، راجعة لحسب التحليل الإعلاق الفاصلة، ولكلُّ منها فروع باشئة منها، راجعة لحسب التحليل اليها، سنتها إلى الأصول المدكورة كسنة النوع إلى الجنس

وقد أشار ابن عاشور إشارة سريعة إلى هذه الأصور الأخلاقية (٤)، وأن العدل هو وسط بين طرفين كليهما مدموم (٥) ونتساءل هما عن فكرة الوسطية، هل هي وسطية معيارية به أم أبها ﴿عُنبِرِية؟

هل الوسطية محيارية أم أنها اعتبارية؟

يرى كثير من الباحثين أن الوسطية التي ذكرت في الفرآن الكريم هي موقف متمير، يتجه نحو الأفصل والأكمل والأعدل^(١)، ونهدا تحلف عن الوسطية الأرسطية، ذلك أن وسطية أرسطو وسطية حسابية تقوم على التداحل

⁽۱) انظر: روح البيان: ۹ / ۹۵

⁽۲) أنظر: تفسير القرآن الكريم: ٨ / ٣٤٤

⁽٣) انظر الميران في تفسير القرآن: ١ / ٣٦٨.

⁽٤) انظر: التحوير والتنوير: ١ / ١٩٨

⁽٥) أنظر المصدر السابق. ٥ / ٩٤.

 ⁽٦) انظر: محمد المدي وسطمة الإسلام ٧ سمجلس الأعلى بلشؤود الإسلامية بالقاهرة: العدد الرابع ١٩٦١م والدكتر أحمد عمر هاشم الوسطية في الإسلام:
 ٧، دار الرشاد بالقاهرة. ط١ / ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م

بين شيئين لإنشاء شيء ثالث، يقف بدلاً مبهم، وهذا الموقف الجديد يحدده العقل تتيجة الاستنباط والتوليد^(١).

وقد ذكر الألوسي في تعسيره ما بعيد أن الوسطة معيارية، حيث قال الوقد قالوا: إن التوسط بين الإفراط و لتعريط بحيث لا يكون ميل إلى أحد المجانبين قيد عرص شعرة، مما لا يحعل إلا بالافتقار إلى الله تعالى، وبفي الحول والقوة بالكلية، ومثلوا الأمر المتوسط بين ديبك الطرفين بحط يكون بين الشمس والطل، ليس بشمس ولا طل، بل هو أمر فاصل بينهما، ولعمري إن ذلك لدقيق، ولهذا قالو لا يطبق الاستقامة إلا من أيد بالمشاهدات القوية والأنوار السية (**).

وهدا ما أشار إليه العرالي مِنْ قبل، خيث اعتبر الوسط هو الصراط المستقيم، وهو أدق من الشعرة، وأحد من السفوا

وأرى أن وسطية أرسطر ليست وسطية تمعيارية حسابية، وإدما هي وسطية اعتبارية، كما قال بعص الباحثين (٤)، وهذا ما ذكر، أرسطو بفسه،

⁽۱) انظر عبد الحميد إبراهيم الوسطية تعربية (مدهب وتطبيق) 1 / ۱۲ دار المعارف. ط7 / ۱۹۸۵م والدكبور محمد عمارة معالم المسهج الإسلامي ۷۷ دار الشروق بانقاهرة ط1 / ۱۹۱۱ه / ۱۹۹۱م ويرى كلَّ من أستادما الدكتور هبد الحميد مدكور هي كتابه در سات أحلاقية ۱۲۰، وأستاده الدكتور أبو المريد المعمي في كتابه الأحلاق بين بعقل و بنقل ۱۹٪، أن فكرة أرسطو عن ألوسط لم تنقل من انتقاد، فإن بعض أبواع المبلوك لا وسط قيها، بل هي شرحالص، وبعض أبواع المبلوك لا وسط قيها، بل هي شرحالص، وبعض أبواع السلوك عرضي المواع المبلوك المبلوك

⁽۲) روح المعاس ۲ / ۳٤٥.

⁽٣) - إنظر: معارج القلس في مدارج معرفة النفس * ٩٣

 ⁽³⁾ انظر الدكتور عادل انعوا المداهب الأحلاقية(عرض ونقد) ١ / ١٢٧، والدكتور عبد المقصود عبد العني الأحلاق بين فلاسفة النولان وحكماء الإسلام. ١٢٣، =

حيث قال: الإن الوسط بالنسة لشيء ما، هو المقطة التي توحد على بعد سواء، من كلا الطرفين، والتي هي واحدة وبعيمه في كل الأحوال، أما بالإصافة إلى الإنساد، بالإضافة إليت، فالوسط هو هذا الذي لا يعاب بالإفراط ولا بالتعريط، وهذا المقدر المتساوي بعيد أن يكون واحداً بالنسة لجميع الناس، ولا هو بعينه بالنسبة للجميع الناس.

فلهذا النص فرَّق أرسطو بين الإنسان وعيره من الأشياء، فالأشباء لها وسط معياري، أما الإنسان فلا يمكن أن تكون أفعاله الوسطية معيارية، بل عاية ما يقال أنه لا إفراط ولا تفريض، وهذا يحتلف من إنسان لاحر أيضاً. ويرى أن الردائل ليس لها وسط، فعنى أي وجه أحد بها الإنسان فإنه ذائماً مجرم بارتكانها (7).

وعلى هذا يُحمل كلام لفلامغة والمسرين عن الوسطية، مل إن بعص المسرين لم يقف عند حدَّ الوسط في أمور الحير التي تُندل في سبيل الله، وأوا أن لكل خُلِّق طرفين ووسطاً، فالطرف الكامل هو أن يكون بحيث يندل كل ما يملكه في سبيل الله، الحيد و لردي، والطرف الماحش الناقص لا يمقق شناً في سبيل الله، لا الحيد ولا الردي، والأمر المتوسط أن ينحل بالجيد وينفق الردي، والأمر المتوسط أن ينحل بالجيد وينفق الردي،

والذكتور مصطفى حلمي الأحلاق بين العلاسفة وحكماء الإسلام 18 دار الثقافة العربية بالقاهرة: ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م

⁽١) علم الأخلاق إلى بيقوماخوس: ١ / ٢٤٤.

⁽٢) انظر المصدر السابق. ١ . ٢٤٩، وكنت بفهم من كلام مسكويه أن الوسطية ليست معيارية، بل هي اصاريه، ويدو لي أنه منع الأرسطو في دلك راجع تهديب الأحلاق: ٣٥، ١٣١.

 ⁽۳) انظر الراري؛ مماثيح العيب: ٧/ ٧٠، و لنيسابوري؛ عرائب القرآن ورعائب العرقان: ٢ / ٢٠٣.

ويرى الطباطائي أن الوسط العدا هو الجزء الجوهري الذي يركن إليه التركيب والتأليف الاجتماعي، فإن لمرد العالي الشريف الذي يتلسّ بالفضائل العالية الاجتماعية لا يجود منه الزمان إلا بالسرر القليل، ومن المعلوم أنه لا يتألف المجتمع بالمرد الدور. والمعرد الذيء الخسيس الذي لا يقوم بالحقوق الاجتماعيد، لا عتماد عليه في بنية الاجتماع، فقي أن يكون الاعتماد على أوراد المحتمع المتوسطين بدين تقوم بهم بنية المحتمع وتتحقق فيهم مقاصده ومآريه (١) ورأى في قوله تعلى: ﴿وَالتَّهِدُ فِي مشْهِكُ﴾ القداد في مسير الحية (١)

هذا ما ذكره بعص المفسّرين عن العضائل بشكل مجمل، وقد ظهر لما من حلال ذلك أثر الفلسعة في كلامهم عن العضائل، وآثرنا الاختصار لكثرة الدراسات في هذا الجانب (٢) (هذه المصائل هي التي تحقق السعادة للإنسان، فليس بعد السعادة عابة تُطلّب، فهي العابة المطلوبة للاتها(١) فما هي السعادة؟

⁽١) - انظر: الميزان في تفسير الفرآن: ٦ / ٢٠٣

 ⁽٣) انظر الميران في تعسير القرآن 8 / ٢٧٥، وراجع الراري، معاميح العيب ٢٥/
 (١٥١، حيث وأي في هذه الآيه إشارة إلى التوسط في الأعمال والأقوال

⁽٣) مثل دراسة الدكتور مقداد يالجى الاتحاء لأخلاقي في الإسلام: (دراسة مقاربة)، ودراسته أيضاً. فلسعة التربية لأخلاف لإسلامية: رسالة دكتورا، جامعة القاهرة كلية دار العلوم قسم الملسعه الإسلامية: ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، والدكتور أحمد عد الرحمى إبراهيم القصائل لحنفية في الإسلام، رسالة دكتوراه جامعة القاهرة. كلية دار العلوم قسم الملسمة الإسلامية ١٩٧٧م وهناك مؤلفات كثيرة في هذا الشأن، رحمت إلى بعضه في هذا البحث، والجديد أددي أضافته هذه الرسالة هو الكشف عن ملتى تأثر المهسرين بالمنسمة في كلامهم هن الأحلاق والمفسائل والسعادة وغير ذلك

 ⁽٤) انظر مسكويه تهذيب الأحلاق، ٧٨، واس سينا "رسالة في السعادة والحجح =

* معثى السعادة (⁽⁾:

اختلف الباس في معنى السعادة، هل هي اللذة أو اليسار أو الكرامة أو الصحة أو الراحة إلح، وهذه الأشباء كلها اعتبرها أرسطو وسيلة للسعادة وليست السعادة بدائها أما السعادة فهي الفعل المطابق للفصيلة، والسعادة الكاملة هي فعل التفكر و لتأمل (٢) وقال الفارابي، هي الخير على الإطلاق (٤)، وذكر أحد الباحثين أن أكثر فلاسفة البونان يرون أن السعادة الإطلاق (٤)، وذكر أحد الباحثين أن أكثر فلاسفة البونان يرون أن السعادة هي الخير (١)، ورأى بعضهم أن السعادة الحقيقية لا تتحقق إلا في الدار الأحرة (١)

وعرف الأصفهاني السعادة بأنها امعاونة الأمور الإلهية للإنسان على ثيل الحيرة ((الإلهية للإنسان على ثيل الحيرة) وقسم السعادة إلى قسمين أحروية، ودنبوية، وقسم السعادة الله الديوية إلى ثلاثة أقسام اسعادة تفسيق، وبدئية، وحارجية (١/١)

وقد أشار الشبح محمد وشيد رصا إلى أن آراءهم في ذلك معقولة

العشرة على أن النفس الإنسانية حوهر ٢ مطبعة محلس دائرة المعارف العثمانية
 نحيدر آباد بالهيد ط١ / ١٣٥٣هـ شيراري تفسير بقرآن الكريم ١ / ١٧٢

 ⁽١) لتتوسع في هذه بمسألة رجع «بدكتور سعيد مراد بطريه السعادة عبد فلاسعة الإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية؛ د/ط: ١٩٩٢

 ⁽٢) انظر أبو الحسن العامري السعادة و الإسعاد في السيرة الإنساسة ٨

⁽٣) انظر علم الأحلاق إلى مقوم حوس ٢/ ٣٥٣، ومسكويه الفور الأصعر ٥٩

⁽٤) الطر رسائل العارابي(السياسات المدلية) ٤٦، وآراء أهل المدينة الماصلة ٤٦

⁽٥) انظرا الجلو شيكوني أفلاطون والعصبة ١٧

 ⁽٦) انظر مسكويه، كتاب السعاده ٧٦، وتهديب الأحلاق ٩٦، وابن سپدا رسالة
 في السعادة والحجح العشرة عني أن العس الإنسانية جوهور ١٥، ٥٠

⁽٧) المعردات مي غريب القرآن: ٢٣٨

⁽٨) المصدر السابق:

وصحيحة، وقد أنظمهم الله تعالى بكثير من لحكم، ولكن لم يكن لتلك الآراء قوة الوحي وسلطته على القنوب و لأرواح، والتأثير السريع مي إصلاح الدس، ومن ثَمَّ كان الدين أنعع من الفلسفة للناس (1)

ورأى أحد الباحثين بعد بحث هناه المسألة لذى فلاسفة الإسلام، أن روح الإسلام كانت واصحة ومتميرة في كلامهم عن السعادة، وإن كانت لا تخلو من تأثر بالفلسفة اليونانية أيضاً (٢).

ورأى أن كمال السعادة ليس إلا في معرفة الله تعالى، ومعرفة صفاته وأفعاله، وملاتكته، وعالم السموات، وهذه المعارف قد تحصل في الدنبا،

⁽١) انظر: تقسير البدر ٥ / ٤٠٩،

 ⁽٢) انظر الدكتور سعيد مراد، بطرية السعادة عبد قلاسمة الإسلام ٢٩٤٠

⁽٣) - انظر، مقاتيح العيب، ٦٩ / ٢٢٦

ولكن لا يحصل بها كمال الالتذاد والابتهاج، للعلائق البدبية التي تعوق ظهور تلك السعادات واللدات، فإد رال هذا العائق بالموت حصلت السعادة الكبرى(۱)

وأكد هذا المعسى عبد تعبيره لقوله . عروحل . : ﴿ اَلْفُلُونَ اللَّهُ اللَّلْمُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الللَّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ اللللّهُ الللّهُ الللّهُ الللّه

الأول أن الفرة العاقلة إذا أخلف تشرقى في سلسلة الأسباب والمسات، فإنها لا تقف عند حدّ الممكنات، فلا نزال نترقى حتى تنهي في دلك البرقي إلى واحب الوجود لذاته، عند ذلك تنقطع الحاحات، ولما وقف العاحة دونه وقف العقل عنده واطمأن إليه، ولم ينتقل عنه إلى عيره، فئبت أن الاطمئنان لا يحصل إلا بذكر واجب الوجود.

الناتي أن حاجات العدد غير متناهية ، وكل ما سوى الله معالى فهو متناو إلا بإمداد الله ، فلا بد في مقاسة حاجة العبد التي لا نهاية لها من كمال الله الذي لا بهاية له ، حتى يحصل الاستقرار ، فثبت أن كل من آثر معرفة الله تعالى فنفسه هي اسفس "نمصشة ، وكل من كان كذلك فلا جرم سيحاطب عند معارقته الديا بقوله _ عر وحل _ ، ﴿ أَرْجِينَ إِلَا رَبِّكِ زَامِيةً مُرَّبِيتُهُ وَهَذَا كلام لا ينتمع الإنسان به إلا إد كان كاملاً في القوة المكرية الإلهية ، أو في التجريد والتفريد والتفريد .

انظر: مقاتيح العيب، ٢/ ١٤١

⁽٢) انظر معاشح العيب. ٣١ / ١٧٧.

ومعنى قوله _ عز وجل _ " ﴿ وَأَدْتُى فِي عِنْبِك ﴾ أي " الضمي إلى صادي المقربين، لأن الأرواح الشريفة القدسية تكون كالمرايا المصقولة، فإذا اتصم بعضها إلى بعص حصلت فيما بينها حالة شبيهة بالحالة الحاصلة عبد تقابل المرايا المصقولة من العكاس الأشعة من بعضها على بعض، فيكون ذلك الانضمام سبباً لتكامل السعادات الروحانية، وآب قوله _ عر وحل _ " ﴿ وَأَدْ يُلِ جَنِي ﴾ فهذه إشارة إلى السعادات الحسدية، ويدل العطف بعاء التعقيب في الآية الأولى على أن السعادات الروحانية عبر متراخية عن الموت في حق السعداء، وأما العطف بالواو في الاية شائية فإنه يدل على أن السعادات الجسمانية لا يحصل الفور بها إلا بعد القيامة الكبرى (١١) وتابع إسماعيل الجسمانية لا يحصل الفور بها إلا بعد القامة الكبرى (١١) وتابع إسماعيل حقي (١١) والألوسي (١١) الراري في هذا التفسير .

وسعد أن الشيرازي قد تكلم عن السعادة وأطال الكلام في دلك، فقسم السعادة إلى قسمين سعادة دبيوية، وسعادة أخرويه، والسعادة الدنيوية قسمان. بدنية وخارحية، والأحروية أيضاً قسمان. علمية وعملية، والأولى جنة المقربين، والثانية حنة أصحاب اليمين(1)

وقد عشل القول في السعادة الأحروية في مواضع مختلفة من تفسيره، معند تعسيره لقوله تعالى: ﴿وَيَشِي اللَّهِ مَا مَشُوا وَهَكُولُوا الْفَكَلِحَتِ أَنَّ لَمْمَ جَنَّتِ عَمْدِي مِن تَمْرَة زِرْهَا فَالْوا هَمَلَا اللَّهِ يُوقِعَا مِن تَمْرَة زِرْهَا فَالُوا هَمَلَا اللَّهِ يُوقِعَا مِن فَهُوري مِن تَمْرَة زِرْهَا فَالُوا هَمَلَا اللَّهِ يُوقِعَا مِن فَهُوري مِن تَمْرَة زِرْهَا فَالُوا هَمَلَا اللَّهِ يَوْقَا مِن فَهُوري مِن تَمْرَة إِنها اللَّهُ وَهُمْ مِيها حَالِمُونِ ﴾ [البقرة ٢٠٥]. فَيْلُ وَأَنوا بِدِ مُتَنَذِيها وَلَهُمْ فِيها أَرْوَجٌ مُعَهَدَرَةٌ وَهُمْ مِيها حَالِمُونِ ﴾ [البقرة ٢٠٥]. تكلم عن هذه السعادة، فذكر أنها على صربين السعادة الحقيقية المحكمة،

⁽١) - اطر: مقاتيح العيب: ٢١ / ١٧٩

⁽۲) انظر روح البيان: ۱۰ / ۲۳۲

⁽٣) - انظر: روح المعاني: ١٥ / ٣٤٦.

⁽٤) انظر، تفسير القرآب الكربم ٨ / ٣٢٥

وهي عبارة عن الاتصال بالعقليات عدائمة، ومحاورة الحق الأول، والسعادة الطبية وهي المتعدد بمعيم الحمات، وهذه السعادة هي المرادة هي قوله تعالى ﴿وَأَتُواْ بِهِ، مُشَيْهَا ﴾ والسعادة الطبية هي أشاه لمه في عالم القدس من اللذات الحقيقية التي يتبعم بها المقربون، والسعادة الظبية هذه هي سعادة أصحاب اليمين () وهي موضع آخر دكر أن السعادة بوعان بدية وعقلية، فالسعادة البلبية هي ما تدرك بالمشاعر الحسمانية، كالسمع للمسموعات، والسعادة البلبية هي ما تدرك بالمشاعر الحسمانية، كالسمع للمسموعات، والسعادة المعلم للمنصرات، والذوق للمدوقات، والحيال للمتحيلات، والسعادة العقلية هي ما تدرك بالقوة العاقلة، كردر ثالمقل للمفارقات، كمعرفة الله. عو وحل وصفاته، وملائكته، والحكماء الإلهبون رعبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رعبتهم في إصابة سعادة الأولى (")، ولا يمكن فهم هذه السعادة لعبر الحكماء الراسحين، وعاية العدرة أن يقدل كما قال الله تعالى. ﴿ فَلَلَا تَعْلَى عُمْ مِن قُرُةُ أَعْبُو حَرَّةً بِمَا كُونُ وَمَا قل الله تعالى. ﴿ وَلَلَا الله تعالى. ﴿ وَلَلَا الله تعالى. وَلَلَا الله تعالى. وَلَلَا الله عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا حطر على قلب بشر (")

⁽١) انظر، تفسير القرآن الكريم ٢٢٨ / ٢٢٨

⁽٢) هذا الكلام سقول عن ابن مساء حيث قال اوالحكماء الإلهيوب رهيهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رعبتهم في رصابة السعادة البدية، بن كأمهم لا يلتعتون إلى تلك ورد أعظوها، فلا بسمطمونها في حسة هذه السعادة انتي هي مقاربة المحق الأولاء، انظر: المجاة ٢٧٤

⁽٣) النظر تفسير القرآل الكريم ٣ / ٤٧٤، وقوله وأنه أعد لهم ما لا عين رأت إلىح هذا مديث سوي أخرجه الإمام لمحاري في صحيحه كتاب بدء الحلق، باب بد حاء في صفة الجنة وأنها محدوقة، وبص الحديث هو عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قالَ أَقُلُ رَسُولُ الله في صفة الجنة وأنها محدوقة، وبص الحديث هو عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قالَ أَقُلُ رَسُولُ الله في صفة الجنة وأنها محدوقة، وبص الحديث مو عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قالَ أَقُلُ رَسُولُ الله في صفة الجنة وأنها محدوقة، وبص الحديث هو عَنْ أَبِي هُرَيْرَة قالَ أَقُلُ رَاتُ وَلا أَقُلُ شَقَلُ لَهُ مَنْ لَا قَيْلُ رَأَتُ وَلا أَقُلُ صَفَالًا عَنْ لَكُمْ مِن قُرْدُ مَا اللهِ عَنْ اللهِ عَنْ اللهُ اللهُ عَنْ اللهُ اللهُ عَنْ اللهُ عَنْ اللهُ عَنْ اللهُ عَنْ اللهُ اللهُ عَنْ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ عَنْ اللهُ اللهُ

فمجامع السعادات ترجع إلى تحلية قونه العدمية بالعلوم الحقيقية، وعلى رأسها حقائق الإيمان عالمه تعالى، وتحلية قوته العملية من الردائل(١).

وبهدا بجد أن المفسّرين منفقور على أب السعادة الحقيقية هي السعادة الأخروبية، قال الله عمر وجل . ﴿ وَوَمْ يَأْتِ لَا تَحْكُلُمُ فَقَسُ إِلَّا بِإِذَبِيْتِ فَيسَهُمْ مَثَنِيْ وَسَعِيدٌ ﴿ وَسَعِيدٌ ﴿ وَشَعِيدٌ ﴿ وَشَعِيدٌ ﴿ وَشَعِيدٌ ﴿ وَشَعِيدٌ ﴿ وَشَعِيدُ ﴿ وَشَعِيدُ ﴿ وَشَعِيدُ ﴿ وَشَعِيدُ ﴿ وَشَعِيدُ فَي اللَّهِ مَا مَنْهُ وَلَهُ مَنْهُ وَلَهُ وَلَهُ وَلَهُ وَلَهُ وَلَهُ وَلَهُ وَلَهُ وَاللَّهُ وَلَهُ وَاللَّهُ وَلَا لَا مَنَا وَاللَّهُ وَاللَّالِكُولُ اللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللّهُ الللَّهُ وَاللَّهُ وَاللّهُ وَاللَّهُ وَاللّهُ اللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَل

ولكن بعض المفسرين كالرازي وأنشيرازي والآلوسي فرقوا في كلامهم بين السعادة الروحانية والحسمانية حتى في للحة، وهذه التعرقة فيها نزعة فلسفية، فملاسفة الإسلام قد هرقو بين السعادة السعادة الروحانية أكثر مما عُنُوا بشرح السعادة الحسمانية، بحجة أن السعادة الحسمانية مفروع منها في الشرع، فاستعادة الحقيقية هي السعادة الروحانية، وذلك في أن تصير الروح في حملة الأشب، البريته عن الأحسام، وفي جملة البحواهر المفارقة للمواد، وأن تنقى عنى تلك لحال دائماً أندأ لائم.

وهذا الاهتمام بالسعادة الروحانية جعل الناس يقهمون عنهم أنهم ينكرون لسعادات الجسمانية في الآخرة، فالمعاد عنلهم للروح فقط دون البدن، وقد قصلنا القول في هذه المسأنة في مبحث المعاد، وهؤلاء

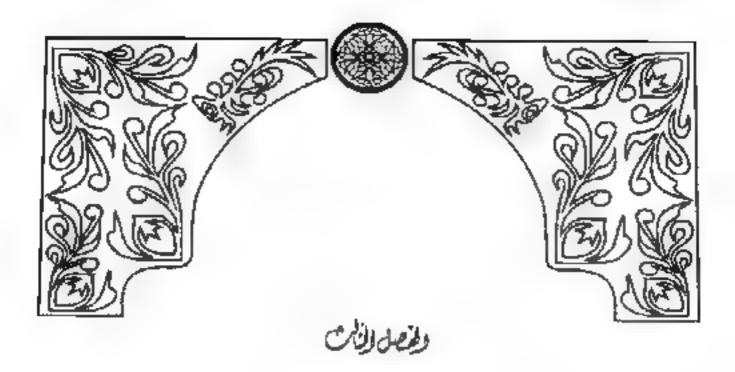
⁽١) انظر: تعسير القران الكريم ٨/ ٢٧٧

⁽٢) انظر: الكبدي رسائل الكبدي المنسمة (رسابه في المول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وفلاطل وسائر الملاسمة) ٢٧٨ - ٢٧٨، والمدرايي: آراء أهل المدينة الماصلة. ٤٤، وابن سبب البجاة ٢٩١، ورسالة أصحوية في أمر المعاد: ٥٠٠ والسهروردي: هياكل النور: ٤٠

المعسرون وإن واقفوهم هي أن السعادة الروحانية أعطم من السعادة الحسمانية عير أنهم لم ينكروا السعادات الجسمانية في الآخرة، فهم مؤمنون بالمعاد الروحاني والحسماني على السواء.

وبعد هذا الإيصاح عن كيفية سوع السعادة الحقيقية نتساءل إدا كان الإنسان باستطاعته وبإرادته بلوع تلك السعادة، فكيف يتم التوفيق بين إرادة الإنسان وما هضى الله تعالى به وقدَّر؟ كيف يتم التوفيق بين سعي الإنسان للوغ السعادة وقوله كَيْنَة (إنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقَةٌ فِي نَطْنِ أُمَّةٍ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَبُعُنُ الله مَلَكًا فَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَكُونُ مُضْفَةً مِثْنَ ذَلِكَ ثُمَّ يَبْعَثُ الله مَلَكًا فَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ وَيُقَالُ لَهُ اكْتُبُ عَمَلَةُ وَرِزْقَةُ وَأَجَلَةُ وَشَقِينً أَوْ سَعِيدٌ ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ كَلِمَاتٍ وَيُقَالُ لَهُ اكْتُبُ عَمَلَةُ وَرِزْقَةُ وَأَجَلَةُ وَشَقِينً الْحَدِيدِ إِلاَّ ذِرَاعٌ فَيَشِيقُ عَلَيْهِ فَإِنَّ الرَّجُلَ مِنْكُمْ لَبَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَةً وَيَيْنَ الْحَدِيدِ إِلاَّ ذِرَاعٌ فَيَشِيقُ عَلَيْهِ كِنَانَهُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ وَيَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَةً وَيَيْنَ الْحَدِيدِ على هذا السوال فيشيقُ عَلَيْهِ مُوسُوع العصل النالي

⁽١) أحرجه الإمام البحاري في صححه كدب بدء بوحي باب دكر الملائكة



الحرية الإنسانية

المعدث الأول ا

تمريف عآم بالقضاء وألقدر

ومن كانت له إرادة وقدرة، فله أن يحتار ما يشاء، وقد ثبت هذا الاختيار باللفظ، فمن دلك قوله ـ عز وجل ـ : ﴿وَلَصَّالَوْ مُوسَىٰ فَوْمَةُ صَبَيْعِينَ رَجُلًا لِيمِيقَنِيْنَا﴾ [الاعراب ١٥٥]. وقوله عنر وجل - ﴿إِنَّ نَكُّر فِيهِ لَمَا نَجَيَّرُونَ﴾ [القلم، ٢٦]. ومن الآيات التي أكدت مشيئة الإنسان قوله عنر وحل - : ﴿وَقُلِ اَلْمَقُى مِن تَنْهِكُمْ أَنْهُ لَلْمُ اللّهِ مِن الْآيات الّهِ وَلَوْلِ مِن شَه فَيْكُمُّزُ﴾ [الكهد ٢٦].

بيد أن هماك آيات كثيرة ربطت مشيئة الإنسان مشيئة الله تعالى، وأن الهدى والصلال بيده ـ سنحانه وتعالى ـ، وأنه قدر الأمور قبل خلقها، فلا يحرج شيء عن إرادته ومشيئته ـ سنحانه وتعالى ـ، ومن هذه الآيات قوله ـ عنز وحل ـ : ﴿ مَا أَمَانَ مِن مُعِيدَةٍ فِي الأَرْضِ وَلَا فِي الْفُيكُمُ إِلَّا فِي صَحِئتُ مِي مَن أَمِيدَةٍ فِي الأَرْضِ وَلَا فِي الفُيكُمُ إِلَّا فِي صَحِئتُ مِي مَن أَمِيدَةً فِي الأَرْضِ وَلَا فِي الفيكُمُ إِلَّا فِي صَحِئتُ مِي مَن أَمِيدَةً فِي الأَرْضِ وَلَا فِي الفيكُمُ إِلَّا فِي صَحِئتُ مِي مَن أَمَانَ مِن مُعِيدَةٍ فِي الأَرْضِ وَلَا فِي الفيد فِي الله مَن أَمَانًا إِنَّ دَلِكَ عَلَى اللهِ نَبِيرُ فِي الله مَن مَن اللهُ مَن وَلِي مَن أَلَهُ مَن وَلِي مَن اللهُ مَن وَلِي مَن اللهُ مَن اللهُ مَن وَلِي مَن أَلِهُ اللهُ مَن وَلِي اللهُ مَنْ وَلِي اللهُ مِن اللهُ مَنْ وَلِي اللهُ مِن اللهُ مَنْ وَلِي اللهُ مَنْ وَلِي اللهُ وَلِي اللهُ مِن اللهُ مِنْ وَلِي اللهُ مَنْ وَلِي اللهُ مَنْ وَلِي اللهُ مَنْ وَلِي اللهُ مِنْ وَلِي اللهُ مَنْ وَلِي اللهُ وَلِي اللهُ مِنْ وَلِي اللهُ مِنْ وَلِيلُكُ عَلَى اللهُ مِنْ اللهُ مِنْ وَلِي اللهُ وَلِي اللهُو

ولعد اعترف بعض الفلاسفة يصعوبة البحث في هذه المسألة، قرأى اس سيبا أن فيها عموضاً، فلا تدون إلا مرمورة، ولا نعلم إلا مكونة؛ لما في إظهارها من إفساد العامة (١٠). واعتبرها ابن رشد من أعوض المسائل الشرعية، وذلك لأن دلائل السمع فيها متعارضة، فهاك آيات كثيرة تدل بعمومها على أن كل شيء بقدر، وأن الإسبان محبور على أفعاله، وهناك آيات كثيرة أيضاً تدل على أن للإنسان كتباناً بفعله، وأنه محتار في أفعاله، ولهذا حصل الافتراق بين المسمين في هذه المسألة، ويرى أن التعارض غير في مقتصر على دلائل السمع فحسب، بل حجح لعقول أيضاً متعارضة، وذلك مقتصر على دلائل السمع فحسب، بل حجح لعقول أيضاً متعارضة، وذلك غير الله عو وحل ما وقد أجمع لمسلمون أنه لا حالق إلا الله تعالى، خالق غير الله عو وحل ما وقد أجمع لمسلمون أنه لا حالق إلا الله تعالى،

انظر رسالة في سر القدر. ٣٠٢، تحقيق المدكتور حس عاصي ضم كتابه التقسير العرابي واللعه الصوصة في فلسمة ابن سينا

وإذا فرض أنه عير مكتسب الأفعاله وحب أن يكون مجبوراً عليها، وعندالله يكون التكليف من باب ما الا يطاق، ومن ثُمَّ الا فرق بين تكليفه وتكليف الجماد، وكدلك تبطل الصبائع، وهد كنه خارج عما يعقله الإنسان، قمن هنا رأى ابن رشد أن هذه المسأنة من أعوض المسائل.

* تعريف القضاء والقدر:

القضاء لغة. الحكم، و نصبع، والحتم والقدر القضاء والحكم وميلع الشيء (٢). فالقضاء وانقدر متلارمان، وقد آكد انن مطور هذا التلازم بين القصاء والقدر فقال فالقصاء و لقدر أموان مبلارمان لا ينقك أحدهما عن الأحرا لأن أحدهما بمبرئة ولأساس وهو القدر، والأخر بمنزلة الساء وهو القصاء، قمن رام العصل بيهما فقد رام هذم الباء ونقصه (٢) وأما صعريف القصاء والقدر اصطلاحاً، فقد تأوهب فلاراه في تحديد معنيهما العريف القصاء والقدر اصطلاحاً، فقد تأوهب فلاراه في تحديد معنيهما

ورأى الفارامي أن القدر هو مجموعة الأسباب وتسلسلها ارتفاة إلى عالم الأمر، الذي منه يسعث القصاء، فقال اقلم تجد في عالم الكون طبعاً حادثاً، أو احتياراً حادثاً، إلا عن سب، ويرتقي إلى مسب الأسباب، ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدياً فعلاً من الأفعال من غير استناد إلى الأنساب المعارجة التي ليست باحيارية، وتستند تلك الأسباب إلى الترتب، والترتيب يستند إلى التوتب، والتقدير، والتقدير يستند إلى لقصاء، والقضاء يسعث عن الأمر، وكل شيء بقدرة (3). وعرق أنو الحسن العامري القصاء بأنه صنع الشيء

⁽١) - الطرع مناهج الأدلة في فعائد المعة: ٢٢٢.

⁽٢) انظر الفيرورآبادي. القاموس المحيط

⁽٣) لسان العرب: مادة قصى

⁽٤) رسائل العارابي(كتاب العصوص): ١٧

وإيجاده، والقدر هو تسويته لم هُيَّى، له (١) وعرَّف ابن سيا القضاء بأنه علم الله ـ عر وجل ـ المحيط بالمعلومات، وعرَّف انقدر بأنه إيجاب الأسباب للمسبات (٢). أو بمعنى آخر ديقصاء هو الوضع الأول البييطة، والقدر هو اما يتوجه إليه القصاء على التدريح، كأنه موجب اجتماعات من الأمور السيطة التي تسب من حبث هي بسيطة إلى القصاء والأمر الإلهي الأول؛ (٢)

وكدلك رأى ابن رشد أن نظام سسية هو القصاء والقدر الذي كته الله تعالى على عباده، فعلَّةُ وحود هذه الأسباب هو علم الله عو وحل ربها ومما يلزم عنها (3) فهذا هو رأي بعض العلاسفة في معنى القضاء والقدر، فمأذًا عن رأي المفسرين في ذلك في

* رأي المفشرين في معنى القصاء والقير

في المداية أشير إلى أن كلمة القصاء قد وردت في القرآن الكريم بمعالي متعددة (٥) عجاءت معنى الحنق في قول الله تعالى: ﴿ فَقَصَنَهُنَّ سَيَعَ سَنَوَاتِ ﴾ [عصل ١٦] أي خلفهن، وحاءت معنى الأمر في قوله، ﴿ وَفَصَى رَبُّكَ أَلَا تَعَبِدُوا إِلاَ إِيَّا وَإِلَىٰ إِنْ يَعْسَدُ ﴾ [الإسراء ٢٣] أي أسرما، وجاءت بمعنى الإعلام في قوله: ﴿ وَفَصَيْمَا إِلَى إِنْ مَسَدُ ﴾ [الإسراء ٢٣] أي أسرما، وجاءت بمعنى الإعلام في قوله: ﴿ وَفَصَيْمَا إِلَى بَيْ إِنْ رَبِينَ إِنْ رَبِينَ إِنْ رَبِينَ إِنْ الْمِراء عَلَى الإسراء عَلَى الإسراء عَلَى الإسراء عَلَى الإسراء عَلَى المُوسِاء في قوله: ﴿ وَفَصَيْمَا إِلَى بَيْ إِنْ رَبِينَ إِنْ رَبِينَ إِنْ الْمَرْدِينَ فِي الْمُراسِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهُ اللهِ اللهِ

⁽١) انظر: إنقاذ النشر من الحبر و نقدر: ٢٦٤.

⁽٢) انظر: الرسالة العرشية 17

⁽٣) الشفاء(الإلهات): ٢٩٩

⁽٤) انظر: مناهج الأدلة مي عقائد الملة: ٢٢٥.

 ⁽٥) انظر: الطبري حامع البياد عن أي نقرآن ١ / ٥٠٩، والزاري مفاتيح العيب
 ٤/ ٢٨، والقرطبي الجامع لأحكام نقرآن ٢ / ٨٨، والشوكاني: فتح القدير.
 ١٣٣/١

أي: أعلمنا، وجاءت معمى الإرادة في قوله. ﴿ وَإِذَا ضَمَعَ أَمْرًا فَإِلَمَا يَقُولُ لَهُ كُنُ مَيْكُونُ﴾ [عانه ٦٨٠] أي إذا أراد.

ورأى بعص المعشرين أن القصاء ما في العلم، والقدر ما في الإرادة (٥) أو كما قال الرازي القضاء ما كان مقصوداً في الأصل، والقدر ما يكون تابعاً له، مثاله من كان يقصد مدينة قول نظريق ثلث المدينة مخان أو

 ⁽۱) انظر مقاتيع الغيب ۲۹ / ۷۶ ربي موضع آخر قال «القدر يفير مالقضاء»
 مقال حصى الله عليه كذا وقدر عديه، أي حعله عنى مقدار ما يكمي عماتيح
 العيب: ۱۹ / ۲۰۴ /

 ⁽۲) انظر: البيضاوي: أنواز التنويل وأسر ر لتأويل. ۲ / ۱۲٤ والطناطبائي: الميزان
 في تعسير الفرآن. ۱۹ / ۹۳.

⁽٣) انظر: النيسابوري. غرائب القرآن ورخائب المرقان: ١٩ / ٣٧٩

⁽٤) روح المعاني: ١٤ / ٩٣.

 ⁽a) انظر الرازي: مدتم الغيب ٢٩ ٧٤، وأبر حياد الأسلمي، البحر المحيط،
 ٨ ١٨٢/٨.

قرية، صروله بهذه القرية ليس مقصودً، فذبك القدر، وأما بروله بالمدينة التي يقصدها فدلك القضاء.

ورأى أن هذا المرق مين القصد، والقدر لا يعني ما تقوله المعتزلة بالتوليد⁽¹⁾، وما تقوله الفلاسفة بالوجوب، مثل كون البار تحرق، حيث قالوا الله بعالى خلق البار للسع، فوقع اتفاق أسباب أوحبت احتراق دار زيد أو دار عمرو، فمعاد الله أن بقول بأن الله عير محتار في أفعاله، أو يقع شيء لا باحتياره، ولكن أجرى الله عادته بكذا، وما كان في مجرى عادته تعالى على وجه تدركه العقول البشرية بقول بقضاء، وما يكون على وجه يقع تعالى على وجه تدركه العقول البشرية بقول بقضاء، وما يكون على وجه يقع فعلى قاصر أن يقول ليم كان، ولماذا لم يكن على حلافه القول بقدر⁽¹⁾ وهذه العروق الذقيقة بين القصاء والقلر لا تمنعا من استعمالهما بمعنى واحد هي هذا البحث، وقد سنفته الإشارة إلى تلازمهما، واستباد أحدهما إلى الأحر، فهي فروق دقيقة ليس لها أثر في الواقع

وحلاصة القول هي معنى القصاء أو لقدر كما يرى بعص العلماء أمه علم الله ـ عر وجل ـ بالأشياء على ما هي عليه (٣) قال المرطبي. «والدي علم الله ـ عر وجل ـ بالأشياء على ما هي عليه أهل السنة أن الله ـ سنحانه وتعالى ـ قدر الأشياء، أي، علم مقاديرها

⁽۱) التوليد فعو أن يحصل الفعل على فاعده بتوسط فعل احر، كحركه المفتاح في حركة الندة المجرجاني التعريفات ٩٨ وراجع كلام المعترفة حول هذه المسألة القاضي عبد الجبار شرح الأصول الحمسة (لمسوب له) ٣٨٧ وما بعدها تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان مكتبة وهنة بالقاهرة ط١ / ١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م

⁽٢) انظر، مفاتيح العيب ٢٥ / ٢١٤

 ⁽٣) انظر: البيهقي الاعتفاد والهدية إلى سبيل الرشاد، ٦٧، والل لقيم شعاء العليل في مسائل القصاء والقدر و للحكمة و لتعديل ٦٧ دار الفكر ببيروت. د/ط.
 ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م

وأحوالها وأزمانها قبل إيجادها، ثم أوجد منها ما سبق في علمه أنه يوجده على نحو ما سبق في علمها(١).

وعلم الله ـ عر وحل ـ لا يستلره الجبر والإلزام، كما هو ثابت وُهماً في أذهان كثير من الناس؛ لأن العلم صمة كشمة، وليس صفة مؤثرة (٢)

وإذا كان الرازي يرى هما أن انقضاء يعني العلم، والعلم كما قال صفة كاشفة (٢)، فإنه في أعلب تمسيره يرى أن القصاء والقدر يعني الجبر؛ لأن ما يعلمه الناري عن وجل لا بد من وقوعه، فيرى مثلاً صد تفسيره لقوله عوض وحل في ورَّدُكُ أَمْرًا مُقْصِبَهُ في أمريم ٢١] أنه يمتبع وقوع خلاف المعلوم؛ لأن المعلوم لو لم يقع لانقلب علم الله جهلاً، وهو محال، والمفضي إلى المحال محال، فحملاه محال، فوقوع أواجب، وأيضاً فلان حميع الممكنات منتهة في سلسلة القصاء والقدر إلى واحب الوحود، والمنتهي إلى الواجب انتهاء واحباً يكون و حب الوحود (٢٥) فيجميع الحوادث لا بد أن الواجب الله تعالى، ومكتوبة في اللوح المحفوظ، ولو وقعت بخلاف علم الله لا نقلب علمه جهلاً، ولا نقلب دلك الكتاب كذباً، وكل ذلك محال، وإدا كان الأمر كذلك ثبت أن الكل نقصاء الله وقدره (٥)

 ⁽۱) الجامع الأحكام المران ۱ / ۱۱۳، وبن كثير تمسير القرآن العظام ٤ / ۲۹۸،
 والشيراري: تمسير القرآن الكريم: ٢/ ١٩٥

⁽۲) ابطر، الدكتور محمد سعيد رمصان النوطي الإنسان مسير أم محير ٣٩ دار الفكر-ط1 / ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ولشيخ محمد العرائي عقيدة المسلم: ١١٢ دار الريان بالقاهرة داح داب و بدكتور عبد المقصود هيد لعي: أصول العقيدة الإسلامية, ٣٣٧

⁽٣) - الطر" معاليح العيب: ٢٥٤ / ٢٥٤.

⁽٤) - انظر: مقانيح الغيب، (١ / ٢٠١

 ⁽a) انظر مفائيح العيب ٩ / ٩٥

ويرى أن قوله - عز وجل - * ﴿ لِلْكِنْلَا تَأْسُواْ عَلَى مَا فَانَكُمْ وَلَا تَقْرَعُواْ بِمَا مَا نَحَكُمُ وَاللهُ لَا يُحِبُ كُلَّ مُعْتَالِ فَحُورٍ ﴾ [الحديد ٢٣]. مقرر للقصاء والقدر، وأن وقوع المحوادث واجب الأسباب أربعة أحدها أن الله تعالى علم وقوعه، فلو لم وقوعه، فلو لم يقع انقلب العدم جهلاً ثابيها أن الله أراد وقوعه، فلو لم يقع انقلب العدم أنه تعلقت قدرة الله تعالى بإيقاعه، فلو لم يقع انقلبت الإرادة تمبياً ثالثها، أنه تعلقت قدرة الله تعالى بإيقاعه، فلو لم يقع القدرة عجراً رابعها أن الله تعالى حكم بوقوعه بكلامه الذي هو صدق، فلو لم يقع الانقلب دلك الحرر الصدق كذباً

ثم قال قوادن هذا الذي وقع بو لم يقع لتعبرت هذه الصفات الأربعة من كمالها إلى النقص، ومن قدمها إلى الحدوث، ولما كان ذلك ممتعاً علمنا أنه لا دافع لذلك الوقوع، وحيثك يزول العم والحرن عند ظهور هذه المحواطر، وهانت عليه المحن والمصائب الهادية ويرى أن هذا ما يدم من آراء العرق الأخرى أيضاً، مثل المعترلة والفلاسقة والدهرية

فأما المعترلة فهب أنهم يسرعون في القدرة والإرادة، ونكبهم يوافقون في العلم والحر، وإذا كان الجبر لارمً في هاتين الصفتين، فأي فرق بين أن يلزم الجبر يسبب هاتين انصفتين وبين أن يلزم نسبب الصفات الأربع

وأما الفلاسفة فيلرم من كلامهم الجبر أيصاً؛ لأنهم ربطوا حدوث الأفعال الإنسانية بالتصورات الدهبية و بتخيلات الحيوانية، ثم ريطوا تلك التصورات والتحيلات بالأدوار لفلكية لتي لها مناهج مقدَّرة يمتنع وقوع ما يخالفها.

وأما الدهرية الدين لا يشتون شيتٌ من المؤثرات، فهم لا بد وأن يقولوا بأن حدوث الحوادث اتفاقي، وإذا كان تعاني لم يكن الحتيارياً، فيكون الجبر

⁽١) معاتيح العب: ٢٩ / ٢٣٩.

لازماً، فطهر آنه لا مندوحة عن هذا لأحد من قرق العقلاء، سواء أقروا به أو أنكروه(١).

ورأى الشيراري أن القصاء عبارة عن ثبوت صور جميع الأشياء في العالم العقلي عنى الوجه الكلي، ومحمه عالم الجيروت، وهو المسمى بأم الكتاب، وأما القدر فيرى أن له مرتتين:

المرتبة الأولى عبارة عن حصول جميع الموجودات في العالم النفسي على الوجه الجرئي، مطابقة لما في المواد الخارجية، مستدة إلى أسابها، وأحدة بها، لارمة لأوقابها، ومحده عالم المثال، وهو المسمى بالكتاب المبين.

والمرتبة الثانية عبارة عن أحصول بلكم الصور المعينة المقيدة بوقتها المعين في النجارج، ومحن همم العربة الهيولي الأولى(٢)

ويسدو هي هذا النقسيم لمراتب القصاء والقدر أثر نظرية المبض، فالشيرازي ينطلق هي شرح مسألة القصاء والقدر من تقسيمه لمراتب الوحود، وصدور بعضها من بعص، وهذا ملاحظ في مواطن متعددة في تعسيره (٣)، وكذلك في كتبه العقلية كالأسمار الأربعة (٤) وإلى قريب من رأي الشيرازي ذهب الطباطبائي، فقد قسم العالم إلى ثلاثة عوالم،

أولها. عالم العقل: وفيه حقائل الأشياء وكليائها من غير مادة طبيعية ولا صورة، وله نسبة السببيه لما في عالم العثال^(ه)

⁽١) - انظر ؛ مقاتيح العيب: ٢٦٩ / ٢٣٩

⁽٢) - انظر: تفسير القرآن الكريم: ٨ / ٣٠٣

⁽٣) الظر: المصدر السابق ٣/ ٢٨٣، و ٥/ ١٣١، و ٨/ ٢٩٨

^{(3) (}id. 17 / 113.

 ⁽٥) الميزان في تفسير القرآن: ١١ / ٢٢٣.

وثانيها عالم المثال وفيه صور الأشياء بلا مادة، منه تسول هذه الحوادث الطبيعة وإليه تعود، وله معام لجلّية وبسنه السببية لحوادث عالم الطبيعة.

وثائثها عالم الطبيعة وهو العالم النبوي الذي نعيش فيه، والأشباء الموجودة فيها صور مادية تحري على نصام الحركة والسكون والتعير والتبدل.

ثم جعل للصدر مرتبين. المرتبة الأولى تعم حميع ما سوى الله تعالى، وهي تحديد أصل الوحود بالإمكاد و لحاحة والمرتبة المثانية تحص عالمه المشهود، وهي تحديد وجود الأشياء الموجودة قيه من حيث وجودها وآثار وحودها، وحصوصيات كوبها بما أنها متعلقة الوجود والأثار بأمور خارجة من العلل والشرائط، فيحلمه وجودها وأحوالها باحتلاف عللها وشرائطها

فالتقدير يهدي هذا النوع من لموجودات إلى ما قُلُر لها في مسير وحودها، قال تعالى. ﴿ وَالْمِن مُلَرُ فَهَدَى ﴾ [لاعلى ٣] أي هذى ما حلقه إلى ما قُلْر له، ثم أمم ذلك بإمضاء القصاء، وفي معده قوله في الإنسال ﴿ مَا فُلْرَ لَهُ مُنَا أَسْبِيلَ مَتَرُو ﴾ [عس ١٩-٢٠]. ويشير بقوله: ﴿ ثُمْ اَسْبِيلَ مَتَرُو ﴾ [عس ١٩-٢٠]. ويشير بقوله: ﴿ ثُمْ اَسْبِيلَ مَتَرُو ﴾ [عس ١٩-٢٠]. ويشير بقوله: ﴿ ثُمْ اَلْتَبِيلَ مَنْ الله النوع من القدر في نفسه عير القصاء الذي هو لحكم المات الجازم منه سبحانه وتعالى بوجوده، فريما فَلُر ولم يعقبه لقصاء، كالقدر الذي يقتضيه بعض العلل والشرائط المخارجة ثم ينظل لمديع، قال تعالى ﴿ فَيَنْ وَالْمَا الله كَا إِذَا الله الله المخارجة ثم ينظل لمديع، قال تعالى ﴿ فَيَنْ وَالْمَاء كما إِذا الله وَالمَاء الموجود بالإمكان والحاجة وأما النوع الأول من التقدير، وهو تحديد أصل الوجود بالإمكان والحاجة وامناء فيه واحد، ولا يتخلف القدر فيه عن النحقق ألبتة

والنحث العقبي يؤيد ما تقدم فإن الأمور التي لها علل مركبة من قاعل ومادة وشرائط ومعدات وموانع، فإن لكل منها تأثيراً في الشيء بما يناسبه، وهذا هو قدره، ثم العدة النامة إذا احتمعت أحزاؤه أعطته صرورة الوجود، وهذا هو القضاء الذي لا مرد له (۱).

وبهذا يبين لما أن رأي لطعطائي في القصاء والقدر قريب من رأي فلاسفة الإسلام، حيث جعلوا القضاء والقدر عبارة عن مجموعة من الأسباب الحارحة، فإذا ما تحققت هذه الأسباب واحتمعت، فإنه لامذ من وقوع نتائحها، والني يعبر عا بالمغدر، إدن. فالقصاء والقدر عبد الطباطبائي فهو سريان العلية النامة والمعلولية في بعالم، (۱).

وبعد هذا المعربف بالقضام والقدر بِجُدٍ أن الأمور المقدَّرة لا يد من وقوعها وحصولها في الواقع وألْخَارح، وإذا كِانَ الأمر كذلك فماذا عن أفعال الإنسان أمام القضاء وألقدر، قهل أفعاله واقعة بالجبر أم بالاختيار؟ هذا ما نعرفه في المبحث التالى:

المبحث الثاني

همل الإنسان بين الجبر والاختيار

أثبت فلاسمة الإسلام للإنساد الاحتيار والإرادة، ولكن هذه الإرادة مرتبطه بمجموعة من الأسباب الحارجة لتي ليست باختياره، وهذه الأسباب تنتهي إلى الإرادة الأزلية التي أوجبت ترتيب الموجودات على ما هي عليه (٣) قرأى ابن رشد أن إرادة الإنسان إنما هي شوق يحدث له عن تخيل ما، أو تصديق

 ⁽١) انظر، الطباطبائي: الميران في تفسير القرآن ١٩ / ٩٤

⁽٣) المصدرالنايق: ١٠١/ ١٠١

⁽٤) انظر العاربي، رسائل العاراني (كتاب المصوص)، ١٧، وأبو الحبين العامري __

بشيء، وهذا الشوق ليس هو لاختياره، بل هو شيء يعرص له من الأمور التي من خارج، فالإرادة الإنسانية تكون موضطة بهذه الأمور الحارجية، واستدل ابن رشد لهذا بقوله تعالى: ﴿ لَمُ نُمُؤَنَتُ مَنْ بَيْ بَدَيْهِ وَمِنْ سَعهِ يَحْقَطُومُ مِنْ أَمْرِ الْمُوْكِ الراعد (1). وكأنه يعشر المعتبات في هذه الآية الكريمة بالأسباب (1).

ولما كانت هذه الأسباب المحارجة عن الإنسان تجري على نظام محدود بحسب ما قدرها الباري - عو وجل - اكانت الإرادة الإنسانية لا تتم بالجمئة إلا بموافقة هذه الأسناب الموجدة وحب أن تكون تلك الإرادة تحري على نظام محدود، وهذا النظام هو القصاء والقدر الذي كتبه الله تعالى عنى عاده، وعلة وحود هذه الأسناب هو علم الله ، عر وحل انها ونما يلزم عنها و ومن هنا يرى ابن وشد أن للإثبال اكتساباً ، وأن اكتسابه نقضاء وقدر سابق، وعلى ذلك يمكن الجمع بين دلائل لسمع التي يُظن نها التعارض، وكذلك تبحل الحجع العملية المتعارضة (٢٤)

ورأى الرازي أن ربط الفلاسفة حدوث الأفعال الإنسامية بالأدوار القلكية التي لها مناهج مقدرة، يمتنع وقوع ما يحالفها، هو مذهب الجبر (٣). وأكد ذلك بعض الباحثين، فرأى أن العارابي وابن سينا ـ مثلاً ـ يثبتان حتمية قاسية على الإنسان(٤).

يقاد البشر من الحير والقدر 170، وأبو البركات البغدادي: الكتاب المعتبر في
 الحكمة: ٣ / ١٩٥، وابن رشد صاهيج الأدلة في عقائد الملة ٢٢٥.

 ⁽۱) وهذا التصير عير صحيح، فالمعقبات هي الملائكة، راجع الطبري حامع البيان
 عن تأويل آي القرآل ۱۲ / ۱۱٤، و مرطبي الجامع لأحكام القرآل ۹ / ۲۹۱

⁽٢) انظر: منامح الأدلة في عقائد الملة: ٢٢٥

⁽٣) - انظر: مفاتيح العيب: ٢٩٩ / ٢٣٩

 ⁽٤) انظر: الدكتور قاروق الدسوقي، مشكلة بحرية عبد القلاسعة والصوفية في الإسلام ۲۲۳

وهذا الحكم بإلزام العلاسعة مذهب الجبر قد يكون صحيحاً من حيث النظرة العامة في سلسلة النظام السني الذي منتهي إلى إرادة الله مسبحانه وتعالي من علم يقل أحد من المسلمين باستقلالية فعل الإنسان استقلالاً تاماً عن إرادته عز وجل من ولكن إرادة لله تعالى هي التي اقتضت أن يكون الإنسان محتاراً وأن يكون احتباره مرتبطاً بالنظام السبي الذي اقتصته تلك الإرادة

وقد أفاض الراري في عرض هذه المسألة في مواطل كثيرة في تفسيره، فدكر عدد تفسيره لقوله ـ عر وجل ـ . ﴿ وَلِحَكُمُ اللّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلّهُ إِلّا هُوَ خَمَالُ مَعَالِي حَمَالُ اللّهُ مَنْكُمْ مَنَامُ وَحَمَالُ اللّهُ مَنَامُ وَحَمَالُ اللّه تعالى خالق تعالى هو الحالق الأعمال العاد؛ إلا أعمال إلعاد أشياه، والله تعالى خالق كل شيء بحكم هذه الآية، فوجد كونه تعالى إحالقاً لها.

ثم عرص لرأي المعرلة في هدة الاية عربتكر عمهم أن هذا اللعط وإن كان عاماً إلا أن هذا العموم محصوص نفوله ﴿ وَفَدْ بَالْتُكُم نَسَايَرُ مِن رَبِّكُمْ فَمَنَ أَيْنَا عَلَيْكُم يَعْيَعُولِ لا الاسمام ١٠٤] فهذا ـ ايشكر وَلِنقَسِيةِ، وَمَن عَبِي فَمَلِيَهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُم يَعْيَعُولِ الاسمام ١٠٤] فهذا ـ عدم مد تصريح بكون العبد مستقلاً بالمعل و لترك، فلما دلّت هذه الآية على كون العبد مستقلاً بالمعل و لرك، ثبت أن قوله: ﴿ وَمَنَ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِيَّهُ وَمَنْ عَيْنَ فَمَلَتُهُ فَلِيقَدِهُ وَمَنْ عَيْنَ فَمَلَتُهُ فَلِيقَدُ وَمَنْ عَيْنَ فَمَلَتُهُ فَلِيقَدِهُ وَمَنْ عَيْنَ فَمَلَهُ عَلَيْهِ فَلَيْ العموم (١٠)

وكان ردَّ الرازي على دلك أن سلبل العقلي القاطع قد ساعد على صحة طاهر هذه الآية، وذلك أن الفعل موقوف على الداهي، وخالقُ الداعي هو الله تعالى، ومجموع القدرة مع الدعي يوجب الفعل، وذلك يقتضي كوته تعالى خالقاً لأمعال العاد⁽¹⁾.

⁽۱) انظر، مقاتیح الغیب. ۱۳ / ۱۲۷

⁽٢) انظر: مقاتيح الغيب ١٣٠ / ١٣٨

ثم قال: اوإبعا قلنا: إن صدور لععل عن العدد يتوقف على الداعي؛ لأن قدرة العدد لما كانت صالحة لنفعل والترك، فنو ترجح أحد الحابين على الآخر من غير مرجح، برم وقوع الممكن من غير مرجح، وهو نقي الصابع، وإبما قلنا: إن تلك الداعية من الله تعالى؛ لأبها لو كانت من العدد لافتقر إيجادها إلى داعية أحرى ولزم التسمسل، وإنما قلنا: إنه مثى كان الأمر كذلك لرم الجبر؛ لأن عبد حصول الداعية المرجحة لأحد الطرفين صار الطرف الآخر مرجوحاً، والمرجوح ممتع الوقوع، وإذا كان المرجوح ممتماً كان الراجع واحاً "(١).

وقد كرر هذا المعنى عند تفسيره بقوله - عز وحل - ﴿ وَقُلُ الْحَقُ مِن اللّهِ قَلَوْمِن وَمّ شَاةً فَيَكُفُرُ ﴾ [الكهف ١٧٩] فرأى أن المعترفة ترى أن هذه الآية صريحة في أن الأمر بالإيمال والكفر والطاعة والمعصمة، مقوص إلى العبد واحتياره، ولكنه يحافهم ذلك، حيث رأى أن هذه الآية من أقوى المدلائل على صحة قوله بالجبر، في لآية صريحة في أن حصول الإيمال وحصول الكفر موقوف على حصول مشيئة الإيمان وحصول مشيئة الكفر، ورأى أن صريح العقل بدل له أيضاً، فإن حصول القصد والاحتيار إن كان بقصد آخر يتقدمه واحتيار آخر يتقدمه لرمه أن يكون كل قصد واختيار مسبوقاً بقصد آخر إلى عبر النهاية، وهو محال، فوجب انتهاء تلك القصود وتلك بقصد آخر إلى قصد واختيار يحلقه الله تعالى في العبد على سبيل الصوورة عبد حصول ذلك المشيئة المجارمة الحالية عن المعارض لم يترتب الفعل، وإذا حصلت تلك المشيئة المجارمة الحالية عن المعارض لم يترتب الفعل، وإذا حصلت تلك المشيئة

⁽١) المصدر السابق: ٧/ ١٥١، رزاجع ٢/ ٥٤

الجازمة يجب ترتب الفعل عليه، فالإنسان مصطر في صورة مختر^(۱).
وبلاحظ أن قول الرازي: «الإنسان مضطر في صورة محتار» صورة معكوسة
عما ذكره أبو الحسن العامري، فقد ذكر العامري أن «الإنسان مختار على
صورة المضطر»^(۱). فالعامري يثبت الاحتيار، والرازي ينفيه

وكذلك أثبت الحرعد تعسيره لقوله تعالى، ووَهُو الْقَاهِرُ فَوَقَ عِبَادِوْ. وَالْاَمَامِ، ١٨]، حيث قال: العمد دخول لروح في الحسد أعطى الروح قلرة على فعل الضدير، وَمَكّةٌ من الطوقين، إلا أنه يمتبع رجحان الفعل على النوك تارة، والنوك على الفعل أحرى، إلا عبد حصول الداعية الجارمة المخالية عن المعارض، فدما لم تحصل تلك لداعية امتبع الفعل والتوك، فكان إقدام الماعل على الفعل تارةً وعلى التوك أحرى بسبب حصول تلك الداعية في قلمه من الله يجري صحوي، لقهر، فكان قاهراً لعباده من هله الماعية، وإذا تأملت هذه الأبواب عنمت أن الممكنات والمدعات والعلويات والسفليات والدوات والصفات كلها مفهورة تحت قهر الله، مسخرة تحت تسخير الله تعالى (**).

ورأى أن أمواج الجبر والعدر قد تلاطمت عند تفسير قوله ـ عر وجل ـ : ﴿ إِنَّ هَلَهِ. تَذَكَرُةٌ فَكَنَ شَادَ الْخَدَ إِلَى رَبِّهِ. سَبِيلًا ﴿ وَمَا نَشَآءُودَ إِلَا أَن دَشَآةِ الْقَهُ إِلَى مَنِهِ. سَبِيلًا ﴿ وَمَا نَشَآءُودَ إِلَا أَن دَشَآةِ اللّهُ إِلَّ أَنْ دَشَآةِ اللّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ [الإنسان ٢٩ ـ ٣٠] فالقدري بتمسك مقوله تعالى ﴿ وَمَن شَآةِ أَنْفَدَ إِلَى رَبِي سَبِيلًا ﴾ والجبري بقول متى صمت هذه الآية إلى الآية التي معده الآية إلى الآية التي معده الآية إلى الآية التي معدها خرج منه صريح مذهب لجبر، وذلك لأن قوله: ﴿ فَنَن شَآةَ

⁽١) - انظر: معانيج العيب. ٢١ / ١٣٠، والأنوسي روح النعاسي ٨/ ٢٥٤

⁽۲) انظر: التقرير لأوجه التقدير ۲۲۱

⁽٣) معاتيح العيب ١٣ / ١٥.

اتُّحَدَ إِلَى رَبِهِ. سَبِيلًا ﴾ يقتصي أن تكون مشيئة العند منى كانت خالصة فإنها تكون مستلزمة للفعل، وقوله بعد دلك ﴿ وَمَا نَشَآءُونَ إِلَّا أَنَّ يَشَآءَ اَللَّهُ ﴾ يقتضي أن مشيئة الله تعالى مستلزمه لمشيئه العند، ومستلزم المستلزم مستنزم، فإذا مشيئة الله مستلزمة نفعل العبد، ودلك هو الحر(1).

وبجد أن الراري مع قوله بالحبر في مواطن كثيرة في تفسيره، يعترف بعموص المسألة وصعوبتها، وأن كلا الفريقين ما طلب إلا إثبات جلال الله وعلو كبرياته، فمن وقع نظره عني العظمة يرى أن الله ـ عز وحل ـ هو الموجد ولا موجد سواء، ومن وقع نظره على الحكمة يرى أنه لا يليق بجلال حصرته هذه القبائح الم إن إثنات الإله يلحي، إلى القول بالجراء لأن الفاعلية لو لم تتوقف على الداعيه لرم وقوع الممكن من غير مرجع، وإثبات الرسول يلحى؛ إلى القول بالقدرة، وإذا رحما إلى الفطرة السليمة والعقل الأول وحدما أن ما استوى الوخود والعدم بالنسبة إليه لا يترجح أحلهما على الاحر إلا لمرجح، وهذا يقتصي الجبر، وتحد أيضاً تفرقة بديهية بين الحركات الاحتيارية والحركات الاصطرارية، وذلك يقتصي مدهب المعترلة، فكأن هذه المسألة وقعت في حير التعارض بحسب العلوم الصرورية. وبحسب العلوم النظرية، وتحسب تعطيم الله تعالى نظراً إلى قدرته وحكمته، وبحسب التوحيد والتبريه وبحسب الدلائل السمعية، فنهذه المآحد التي شرحناها والأسرار التي كشفيا عن حقائفها صعبت المسألة وغمضت وعطيت (۲).

وقد حالف بعص المعسّرين براري فيما دهب إليه، بل انتقدوه في

⁽¹⁾ نظر معاتیح العیب ۲۰۱ ۲۲۲.

⁽٢) انظر مقاتيع العيب ٢/ ٥٨

ذلك (١)، ورأى الشيرازي أن القول بالمجبر من حهة علم الله تعالى بحقيقة الأحوال، أو إحماره عن كفر طائعة من ساس ونكالهم في الآخرة، في غاية السخافة والوهن، فالعلم والخر لا يسمال عن العماد القدرة، فالقدرة ثابتة للعبد، والتمكن من أفعاله مبدول له (١) وهذا لا يعني أن الشيرازي يقول باستقلالية أفعال العباد بالتأثير؛ لأنه انتقد المعترلة في ذلك أيضاً، ورأى أن مدهبهم أقرب إلى مدهب الطبائعين (١).

فهو يرى أن قدرة العدد ورادته وعلمه وشوقه من الأسباب القريبة لهعله، وهي مستندة إلى أسباب أخرى متوسعة، وأخرى بعيدة، حتى تتهي إلى قدرة الله تعالى وإرادته، فاحتماع هذه الأسباب والتي من جملتها وحود الشخص الإنساني وقدرته وإرادته مببب نام في حصول فعل الإنسان، أما إذا تتخلف سبب ما فإن فعل الإنسان أكوب في أخير الإمكان أو الامنتاع، فقعل الإنسان وأحب الحصول عند ثمام العلقة معكن بالسنة لكل طرف منها، ويرى أن من جملة هذه الأسباب الاحتيار الذي وهبه الله تعالى للإنسان، وبناء على هذا يرى أن وجوب القعل لا ينافي حتيارية (3) وهذه الاختيارية فيدا اضطرارية له، فالاحتيار للإنسان بمنزلة الفعل الطبيعي لعيره، ولهذا قبل: إن الإنسان مصطرفي صورة محتار (3).

⁽۱) انظر الشبح محمد رشيد رص تفسير لمبار ۱ / ٤٦ ، ۱ وحاصل كلامه أن هده الفسألة مرتبطة بسير الله بعالى في نظام بكون وتفصير الكلام في السين الإلهية وهلاقتها بعباحث القضاء وانقدر، قد استوفيته في رسالة الماجستير التي قُدِمت لقسم العليمة الإسلامية بكلية در العلوم، جامعة القاهرة بعبوان، من سنن الطبيعة والمجمع في صوء القرآن الكريم، ١٩٩٩م

⁽٢) أبطر، تمبير القران الكريم ٢ / ١٧٢، ١٧٩، و٣ / ٢٨١.

 ⁽٣) انظر المعدر السابق ٢/١٨٧ (٤) انظر، المعدر السابق، ٢/١٩٩٠.

⁽a) انظر المصدر السابق: ٧ / ١٦٤.

ونلاحظ أن قول الشير ري ن الإنسان مصطر في صورة مختار، هو قول الرازي الذي أورده في إثبات الجبر، ولكن الشيرازي لم يذكره لدلث، وإنما دكره لإثباب الاحسيار، فهو يرى أن الإسسان مصطر في احتياره، فالاحتيار للإنسان مصرلة الفعل الطبعي لعبره

وإذا ثبت أن حميع الممكنات وسلسة الأساب التي من حملتها قدرة العيد وإرادته مستندة إلى مشيئة الله تعالى وعلمه، وأد من الأسباب القريبة الظاهرة لأفاعيلنا إنما هي قدرتنا وإر دتنا، فمن نظر إليها قاصراً نظره إلى هذه الأسناب القريبة قال بالقدر، ومن نصر إلى السنب الأول، وعدم كون تلك الأسباب والوسائط مستندة على الترتيب المعدوم في سلسلة العدل والمعلولات إلى الله سنحانه وتعالى استناداً واجناً علة وقق القصاء والقدر، وقطع النظر عن الأمياب القرنية مصفاً قال بالجبر وحلق الأفعال، وكلا الرأيين أعور، فلا جبر ولا تقويص ه بن الأمرين أمرين (1).

ويعني بعوله الأمريس الأمريس أن الإسان مختار من حيث إنه معبور، ومجبور من الوجه الذي هو محتار، وأن اختياره هو بعينه اصطراره واستدل على دلك معبوله _ عر وجل _ ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَنْكِنَ اللّهُ رَفَنْ ﴾ والمنان الله الله واحدة واحدة واحدة والأنه سلب الرمي عنه من حيث أثبت له وكذا قوله عر وجل _ ﴿ وَتَنِلُوهُمْ يُعَيِّنَهُمُ اللّهُ وَالتعليم، والتعليب إلى الله بأيديهم، والتعليب الى الله بأيديهم، والتعليب هناك عين القتل (٢٠).

وقد ذهب الألوسي عدهباً قريباً من هذا، فرأى أن ما ذكره الراري

انظر: تفسير القرآن الكريم. ٢ / ٣٠٣

⁽Y) انظر: الأسعار الأربعة: ٦/ ٣٧١/

مخالف لظاهر المصوص، فدعوى الجبر المطلق مهاترة، ودعوى استقلال العبد بأفعاله مكالرة، فالأمريس، لإثبات العشيئتين، فالعبد مختار في أفعاله، وعير محتار في احتياره (١).

مل تجاور ذلك ليوافق ما قاله اس عربي في تصوره فهذه المسألة التي ربطها بمسألة الماهيات، فدهب إلى نقول بأن تحرك الدواعي في الإنسان يكود بحسب الاستعداد الأرلى لماهيه، فيترتب على تلك الدواعي الفعل أو الترك، وهذا الفعل أو البرك تابع لمشيئة الله تعالى التابعة لعلمه التابع للمعلوم، والمعلوم هنا هو ماهمة الإنسان، فهذه الماهية ثابتة في الأرل غير مجعولة، ولم يتعلق بها إلا علمه ـ سنحانه وتعالى ـ، فتعلق علمه بها على ما هي عليه في ثنوتها غير المجعول مِما يفتضيه إستعدادها الأرلى، ثم الإرادة الإلهية تعلمت بتحصيص ما سنيُّ العلم بالمن مقتصى استعداده الأزلى، وأم رته المدره على طبق الإرافةً والعقم (٢). خيري الالوسي أن الماهيات متميزه في أنفسها تميراً دانياً عير مجعول، وأن لها استعدادات دانية غير مجعولة أيصاً، والعلم الإلهي متعلق بها كاشف لها على ما هي عليه في أنفسها من احتلاف استعداداتها، فودا تعلق العلم الإلهي بها على ما هي عليه مما يقتضيه استعدادها من احتيار، تعلقت الإرادة الإلهية باحتيار الإنسان بمقتضى استعداده، فيصير مراده بعد تعبق الإرادة الإلهية مراداً لله تعالى.

إدن فالإنسان منساق إلى أن يعمل ما يصدر عنه باختياره لا بالإكراه والجبر، فليس مجبوراً في احتياره الأزلي؛ لأنه سابق الرتبة على تعلق العلم السابق على تعلق الإرادة، والحبر تابع للإرادة التابعة للعلم التابع للمعلوم،

⁽١) - الطر، روح المعالي ١٥ / ١٨٤.

 ⁽٢) .نظر روح المعاني، ١ / ١٣٤، راجع مبعث الماهية والوجود في الباب الأول من
 هد، البحث.

وبناء على هذا فشر قوله تعالى: ﴿ عَتْم أَفَةُ عَن قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَعْوِهِمْ وَعَلَى الْحَم الْسَهُومِمْ وَعَلَى عَلَيْهُ وَالقرة لا . فعالى العملى هذا يكون الحم منه سنجانه وتعالى دليلاً على سوء استعدادهم الثانب في عدمه الأرلي العير المجعول، يل هذا الحتم الذي هو من مقتضيات الاستعداد، لم يكن من الله تعالى إلا إيجاده وإظهار يقيمه طبق ما علمه فيهم أزلاً، حيث لا جعل، وما ظلمهم الله تعالى في إظهاره، إذ من صفته سنجانه إقاصة الوجود على القوائل محسب القابليات على ما تقتصيه الحكمة، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون حيث كانت مستعدة بداتها لذلك، فحيند يظهر أن إساد الحتم إليه تعالى باعتبار وقبح ما انظوت على هوه الاستعداد وقبح ما انظوت عليه دُواتهم في دلك، الله من حيث دلالته على سوء الاستعداد وقبح ما انظوت عليه دُواتهم في دلك، (٢).

وبجد أن الراري قد أشار إلى دور الماهيات في احتلاف أفعال الناس وأحوالهم، فهذا الاحتلاف تابع للماهية، ورأى أن القرآن الكريم مشعر

⁽¹⁾ أنظر: روح المعاني: 1 / ١٣٥

⁽٢) روح المعاني ١/ ١٣٥ وراجع أبل عوبي الفتوحات المكية ١٩/٤،٥٨/٢

بدلك، فقد بين الله تعالى بقوله ﴿ ﴿ وَلَا يُن الْمُرْمَانِ مَا هُوَ شِعَاةٌ وَلَا مَا لِللهِ وَلَا يَوِيدُ الطّهِ اللهِ اللهُ اللهُو

وهده الرأي لا يمكن قبوله ألبته، دلك أنهم لا يرون تأثيراً للإرادة الإلهية في الساهيات، فهي متميرة في أعسها تميزاً داتياً عبر محعول، ولها استعدادات ذاتية عبر محعولة أيصاً، وعلى هذا تكون إرادة الله تعالى تابعة لهذه الاستعدادات بعد كشف العلم الإلهي لها عني أما هي عليه من أنفسها من احتلاف استعداداتها، فإذا تعلق العلم لإلهي بها على ما هي عليه مما يقتضيه استعدادها من انحتيار، تعلقت الإردة الإلهية بانحتيار الإنسان بمقتضى استعداده، فيلرم من ذلك أن هذه الاستعدادات تشارك الباري عروحل بالقدم والوجود الذاتي، ثم سيقى النول من ملكي جعل استعداداتها على هذا النصو، وما الذي أدى إلى اختلافها فضلاً على أن هذا القول يمهي الخلق، ويحمل التعدادات اللائمة تابعاً للأشباء، فكأنهم فروا من شيء ليقعوا فيما هو أشد منه ويحمل التعدادة واشد منه

وقد رأى الشبح مصطفى صبري أن هذه حرافة احترعها ابن عربي، وظنُ أنه حل بها مسألة القضاء والقدر، واعتبر ما قاله أشبه بملهب الطبيعيين (٢).

انظر معاثيج الغيب ، ٢١ / ٣٧

 ⁽۲) انظر موقف العقل والعلم و بعدم من رب الفالمين وعباده المرسلين ٣٠ / ٣٤ ١٦٨ (٢)

وكذلك مجد أن الطباطائي قد وافق الشيرازي فيما قاله، فرأى أن الفعل الاختياري الصادر عن الإنساب ورادته دا فرص مسوماً إلى جميع ما يحتاج إليه في وجوده، من عدم وإر دة وأدو ت صحيحة ومادة يتعلق بها الفعل وسائر الشرائط الرمائية والمكنية، كال ضروري الوجود، وهو الدي تعلقت به الإرادة الإلهية الأرلية، فعمل الإنسان يكون صرورياً بالصمامه إلى جميع أجزاء علته التامة، أما دا قيس إلى بعص أحزاء علته التامة، فإنه لا يتحاوز حد الإمكان.

وبناء على هذا فإن عموم القصاء وتعلق الإرادة الإلهية بالفعل يوحب روال العلاة وارتفاع الاختيار، لأن الإرادة الإلهية إنما تعلقت بالفعل محميع شؤونه وحصوصياته الوحودية، رمنها درتباطاته بعلله وشرائط وحوده، فإرادته ـ سبحاته وتعالى ـ إنما تعلقت يالفعل العبادر من الإنسان عن إرادة وأحثيار، علو كان هذا العمل حين المتحقق عير إرادي وعير احتياري لرم تحلف إرادته سبحانه وتعالى ـ عن مراده وهو معمال، ولا يلزم من تأثير الإرادة الإلهية بطلان تأثير الإرادة الإنسانية؛ لأن الإرادة في طول الإرادة وليست في عرصها حتى تتزاحما(۱).

ورأى أن الإنسان كما يستند في وجوده إلى العلة الأولى بجميع حدوده الوحودية من أب وأم ورمان ومكان وشكل وكم وكيف وعوامل أحر مادية، فكذلك فعله إسما يستند إلى العلة الأولى مأخوداً بجميع حصوصياته الوجودية.

إدن فالأفعال الإنسانية لها نسبة إلى الفاعل المياشر، ونسبة إلى الواجب، وإحدى النسبتين لا توجب نظلان لأحرى، لكونهما طوليتين لا

⁽١) انظر: المبران في تفسير القرآن: ١ / ١٠١

عرصيتين. وقد مثّل لرأيه هذا بمثال المولى، فإذا اختار إنسان عبداً من العبيد فزوجه إحدى فتياته، ثم حصه بدار وأثاث وغير ذلك مما يحتاج إليه الإنسان في حياته إلى أجل مسمى، فإلا قلباً إلى المولى وإلا أعطى لعبله ما أعطى وملكه ما ملك، فإنه لا يمنك على الحقيقة، وأين العبد من الملك، كان ذلك قول المحرة، وإلى قلناً إلى للمولى بإعطائه السال لعبده وتمليكه جعله مالك، وانعرل هو على المالكية، وكان المائث هو العبد، كان ذلك قول المعتزلة، ولو جمعا بين الملكين محفظ لمرتبين وقلا إن للمولى مقامه في المولوية وللعبد مقامه في الرُقيَّة، وإن العبد إنما يملك في ملك المولى، فالمولى مالك القول المولى مالك القول المولى مالك في عين أن العبد مالك ، فهن ملك على ملك، كان ذلك القول الحق (١)

وبهذا تحد أن موقف الشراوي والآلوسي والطاطائي من مسألة أفعال الإنسان موقف وسط بين الجبرية و لقدرت، فقد أثنتوا للإنسان الإرادة والاختيار، وأن الله عز وجل عو الدي أراد أن يكون الإنسان محتاراً في أمعاله، وهذا لا ينافي إرادته مسحانه وتعالى من قلا تراحم بين الإرادتين، وهذا المعوقف قريب من موقف العلاسفة، وحاصة موقف ان رشد، فإن أفعال الإنسان لا تحرح عن نظام السبية الذي أراده الله مسحانه وتعالى - وشاءه.

وإذا كان القضاء و لقدر يعني علم الله _ عز وحل _ بما ستكون عليه الموجودات، فإن هذا المعنى للقضاء و مقدر لا يستلرم الجر والإلزام؛ لأن العلم صمة كاشفة، وليست صفة مؤثرة فالإنسان - إذن - غير مجدود في

^{(1) -} انظر: الميران في نفسير القرآب، ١ / ١١١

إرادته، وهذا طاهر بالحس، والنص، واللغة (١) فأما النص، مثل قوله تعالى: ﴿ وَمَن شَآة فَلْوُس وَمَن شَآة فَلْكُون وَم فَل المحس، فالإنسان يشعر بإرادته وقدرته فيما يباشر من أعمال، ويفوق بين صحيح لجوارح فيما بفعل من حركات احتيارية دول مانع وبين عاطن الجوارح، وأمّ اللغة والمحتر في اللغة هو الذي يقع منه الفعل بحلاف احتياره وقصده، فأما مَن وقع منه الفعل باحتياره وقصده فلا يسمى في اللغة مجبراً

 ⁽١) انظر ابن حرم العصل في المنن والأهر ، والبحل ٣/ ٣٥، والشبح محمد العرائي: عقيدة المسلم. ١١٢

 ⁽۲) سبورة الكنهف الآية ۲۹ والآية ﴿ رَبُو الْحَقَّ مِن رَبِكُرُّ فَمَا شَاءً فَلَوْمِن وَصَ شَاءً
 فَلِيْكُمُنُ إِنَّا أَغْدَه الطَّهِينِ الذَّ أَحَالَ بِم شُرُولُهَا وَال فَلْجِيثُوا يُعَالُوا بِمَا مَ كَالْلَهُنِ بِشُوى الْوَجُودُ بِشَرَى الْشَارِينَ الدَّرَابُ وَمَا تَدَ مُرْتَفَعًا ﴾
 الْوُجُودُ بِشُرَى الشَرَابُ وَمَا تَدَ مُرْتَفَعًا ﴾

 ⁽٣) سورة فصفت الآية ٤٠ والآية ﴿ إِنَّ الَّذِينَ لِسُجِدُونَ فِي عَايَدِنَا لَا تَحْفُونَ عَلَيْمًا أَهِن يُلْفَى
 هِ النَّارِ حَيْرًا أَمْ مَن يَأْتِن البِئا بَرْمَ الْبِينَاءُ أَصْلُونَ مَا شِئْدُم بِنَهُ بِنَدَ بَعَمَلُونَ مَسِيرً ﴾

 ⁽٤) انظر الدكتور محمد صعيد رمضان النوطي الإنسان مسير أم محير ٩٠ ١٩٠.

فالمعنى: ما تشاءون على سبيل الاخترع و لاستقلال(١٠)، حيث إن السبب لا يستقل بالإيجاد^(١)،

 ⁽۱) انظر برهان الدين النقاعي عظم تعزر وندسب الآمات والسور. ٨ / ٢٧٩ تحفيل عبد الرزاق عالب المهدي. دار الكب بعلمية ببيروت ط1 / 1210هـ/ 14٩٥م.

⁽Y) النظر ابن الغيم: شماء العليل ١٩١٠

⁽٣) انظر ابن القيم شماء العليل ٦٩، و مدكتور محمد سعيد رمصان البوطي، الإسان مسير أم محير: ١١٥، والشيخ محمد عبر لي عقيدة المسلم: ١١٤، والدكتور عبد المقصرد عبد الغبي حرية لإنسان دعامة المستورلية والمجراء ٤٥٣ (المؤتمر العديق الثائث بدار العلوم).

في قلوبهم بعد الهدى حتى يبين مهم ما يتقون، فلا يتقون، فعند ذلك يستحقون الإصلال، فعي هد أدل دلين على أن المعاصي إدا ارتكبت والتهك حجامها كاست سما إلى الصلال والردى، وسلما إلى ترك الرشاد والهدى (۱)

فالهداية التي يملحها لله تعالى ليعص عاده، ويملعها على بعصهم الأحر، لا يمكن أن بكون على محادة أو اعتساف، بل تكون لصالح من هو أهل لذلك، قال تعالى ﴿ وَتَنَيْمَ مَا فِي قُلُوسِمَ فَأَرَلَ النّكِيَةَ عَلَيْمَ وَأَنْكَهُمْ مَتْمًا فَيْ اللّهُ فِيمَ وَأَنْكَهُمْ مَتُمًا فَيْهُ فِيمَ فَيْكُ لِللّهُ فِيمَ أَلَا لَا اللّهِ هم معكس دلك فقال تعالى بشأنهم ﴿ وَلَوْ عَلِمَ أَلَاهُ فِيمَ فَيْكُ فِيمَ اللّه على هذا الأساس بكون هذاية الله بعالى وإصلاله (٢)

ولمائل أن يقول إن الإشكالات قد نصحت بهذا العرص، ولكن ما رال الإشكال وارداً بالنسبة لمعض الأحاديث السوية، فهناك أحاديث يحالف طاهرها ما تقرر بشأن إرادة الإنسان واحتياره

مها قول السي ﷺ (إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الحنة حتى لا يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عبه الكناب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا دراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل المحة فيدخلها)(١٤)

 ⁽١) القرطبي الجامع لأحكام بقرآب ٨ (٢٥٧) وانظر الدكتور فاروق الدسوقي القضاء والقدر في الإسلام: ٢٢٣.

 ⁽٣) سورة العتج الآية ١٨ و لآيه ﴿ للله لله أَنْهُ عَنِي الْمُؤْمِدِينَ إِذْ يُبَايِئُونَكَ تَمْنَ الشَّجَرُةِ مَمَّامِ مَا فِي تُلْوَهِمْ فَأَرِد السَّكِئَ عَتْهِمْ رَافَيَهُمْ فَنَحُ فَرِينَ﴾

⁽٣) انظر: محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق مي نقران: ٢١٧

 ⁽٤) أخرجه الإمام مسدم في صحيحه كتاب القدر باب كيفية خلق الآدمي في بطر أمه.

فالإشكال في هذا الحديث يرول تماماً بالرواية الثانية للحديث وهي: (إن الرجل ليعمل عمل أهل الحنة فيما يدو للناس وهو من أهل النار وإن الرجل ليعمل عمل أهل النار فيما يبدو للباس وهو من أهل الجنة)(1) فطاهر الرجلس عير باطنهما، فالرجل لأول كان يظهر أنه عابد طائع لله، وفي حقيقة نفسه أنه عير مخلص، ولا يمس الله تعالى من العمل إلا ما كان حالصاً لوجهه، لقوله تعالى ﴿ لَ يَدُلُ أَنَهُ لُونُهُ وَلا يملَوُهَا وَلَكِى بَاللهُ النَّقُونُ مِن المعاصي والعسوق، ولكنه مع ذلك مكسر القلب، منذلل به وس ربه، فكلما يعصي ربه يشعر بعظيم عم ذلك مكسر القلب، منذلل به وس ربه، فكلما يعصي ربه يشعر بعظيم في أخر عمره، وأن يلطف مهذا الرجل الرجل الأول على حقيقته فبقصحه ولو في آخر عمره، وأن يلطف مهذا الرجل عن فيصلحه ويهديه (1) والنعسر في المعديث ويسبق الكتاب؛ لا يعني آكثر بين دقة العلم والعساطه (1)

ومها قول الدي ﷺ (احتج آدم وموسى فقال موسى: يا آدم أنت أبونا خببتنا وأخرجتنا من الحنة. فقال آدم. أنت موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك ديده أتلومني على أمر قدره الله على قبل أن يخلقني بأربعين سنة فقال النبي ﷺ فحج آدم موسى)(1).

فالجواب على هذا الحديث أن أدم - عليه السلام - خُلق حليفة في

 ⁽۱) أخرجه الإمام بسلم في صحيحه كتاب لإيمال باب غلظ تحريم قتل الإنسان
 تعسه

 ⁽۲) انظر، الدكتور محمد سعيد رمصال سوطي الإنسان مسبر أم مخير ۱۲۳٠،
 والدكتور هبد المقصود عيد العني أصول العقبدة الإسلامية ۲٤٠

⁽٣) انظر: الشيح محمد العرالي، عقيدة العسلم: ١٣٥

 ⁽٤) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه كتاب الفدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام

الأرص لقوله تعالى ﴿ ﴿إِنَّ خَاعِلٌ فِى الْأَرْضِ خَلِيكَةً ﴾ [البقرة ١٣٠]. فوجوده في النجمة مؤقت؛ لأنها مرحلة إعداد، فكان أكنه من الشحرة قضاء مبرماً لا احتيار له فيه، ولهذا سبي ولم يأكل قاصداً، كما قال تعالى ﴿ وَلَقَدْ عَهِدُنّا إِلَىٰ اَدَم _ عليه اَدَمَ مِن فَيْلُ فَسَى وَلَمْ عِبْدُ نَمْ عَرْماً ﴾ لعه ١١٥] وعلى هذا كان آدم _ عليه السلام _ مؤاحداً بالسيال، وإن كان لسيال عنا مرفوعاً، وعندما لامه موسى _ عليه السلام _ كان آدم _ عليه السلام _ كان آدم _ عليه في المقول المدكور له قائدة، بل فيه يبداء وتحميل، وبهذا حج آدم موسى عليهما السلام . أنه السلام . في المقول المدكور له قائدة، بل فيه يبداء وتحميل، وبهذا حج آدم موسى عليهما السلام . أنها السلام . أنها السلام . كان أدم وثبت الله قائدة ا

وبهدا القدر يتصح لنا أن الإسان صاحب إرادة، يحتار بها ما يشاء، وأن هذه الإرادة أو المشيئة كانت فصلاً من الله ونعمة، بيد أن هذه المشيئة أو الإرادة عير مطلقة، بل هي مقيدة، فالإنسان له حركتان: قسرية لا دحل له فيها ولا يترتب عليها ثواب أو عقاب، وحركة اختيارية إرادية، وهذه الحركة سر أودعه الله ـ عر وجل ـ في الإنسان، فتعلمت إرادة الله بأن يكون الإنسان مريداً مختاراً (٢٠)

وقد حاول ابن تبمية (٣) ، وابن نقيم (١) ، حلُّ هذه المسألة بالفصل بين

 ⁽۱) انظر التووي صحيح مسم بشرح عووي ٨/ ٤٥٤ نحقيق عصام الصديطي
 دار الحديث بالماهرة ط١/١٥/١هـ ١٩٩٤م واس القيم شماء العليل ٤٣

⁽۲) انظر، الدكتور محمد سعد رمصاد سوطي كبرى اليقييات الكوية ١٥٥، وقارد: الشيخ محمد العربي عقيدة المسدم ١١٠، وعبد الكريم الحطيب القضاء والقدر ١٧٢ دار الفكر العربي د ه د/ب والدكتور فاروق الدسوقي القضاء والقدر في الإسلام. ٢١٨

 ⁽٣) انظر الفرقان بين أولياء الرحمن وأربياء الشيعان ١٠٧ مطبعة المدني بالفاهرة د/ط: د/ت

⁽٤) انظر شفاء العليل. ١٠٣، و ٤٩٥

القصاء الكوني والقضاء الشرعي، حيث قشما القصاء إلى قصاء كوني وقضاء تشريعي، وكذلك الإرادة والأمر (١). فاقصاء لكوني لابد من وقوعه، وأما القصاء الشرعي فقد يتحالف ويُعارض، وكذلك الإرادة الكونية والإرادة الشرعية، والأمر الكوني والأمر الشرعي، فالإرادة الكونية هي المشيئة الإلهية المطلقة، والإرادة الشرعية هي المحمة ، شرضى فالله - عز وجل - لا يرضى لعباده الكفر ولا يأمر بالهجشاء، ولكن دلك يقع من الإنسان فيكمر ويفحش، وهذا بإرادة الله الكونية، أي بمشيئته المطلقة التي بها كان الإنسان محتاراً، واختياره أوقعه في الكفر،

وإذا كانت غاية العلامعة مما كنبوه وقالوه هي السعادة العليا التي لا حبر يعلوها، فإن هذه الغاية لن تتحقق إلا نوحي السماء، أعني السوة، فهي الممهج القويم والصراط المستقبم للوغ الإنسان مرتبة السعادة الحقبقية، وإذا كنا قد عرف فيما سبق معى العلسفة، فهي الفصل التالي بتعرف على معى النبوة وما يتعلق بها من مباحث

⁽۱) انظراء أبو العر الحنفي شرح بطحارية في العقيدة الإسلامية. ۵۳ بحقيق أحمد محمد شاكر، دار السراك بالقاهرة الداط دالت، والملكتور فاروق للسوقي ا القضاء والقدر في الإسلام ۱ ۳۲۵، و ۳۳۱، والشعراوي القصاء والقدر. ۸۷. مؤسسة أحيار اليوم بالقاهرة، داط: دات





ولعصى والألع

النبوة



التمريف باللبوة وألأنبياء

النّبوة من النّباً، وهو الخبر، و لحمع أماه، والنبي مشتق من النباً، أو من النباء أن النباء أن النباء أن النباء أن النّبوة، فعلى الأول معناه المحمر عن الله عمر وجل ـ؛ لأنه أمناً عمه وأحمر، وعلى الثاني معمه صاحب لمكانة العالية الرفيعة؛ لأن النّبوّة هي الأرتفاع عن الأرض (١).

وعرَّف ابن حرم (ت ٤٥٦هـ) سَبُوة بأنها: العثة قوم قد خصهم الله تعالى بالفضيلة، لا لعلة إلا أنه شاء ذلك، فعلمهم الله تعالى العلم بدون تعلم، ولا تنقل في مراتبه ولا طلب له^(٢).

ومن شروط صحة السُّوة: أولاً ﴿ أَنْ يَكُونَ مِدْعِي النَّبُوةَ مَتَصَعَّاً بِالْفَضَّائِلُ

⁽١) الظر: ابن منظور: أساد العرب: مادة ثباً

 ⁽۲) العصل في الملل والأهواء والنحل: ١٤٠ / ١٤٠

النفسانية ثانياً: إظهار معجز يدل على صدقه، ويعجز البشر عن مثله؛ لأن المعجز دليل على صدقه، ويعجز البشر عن مثله؛ لأن المعجز دليل على صحة سوته ثالثاً. أن يقترن بالمعجرة دعوى لم يصر مطهور المعجرة نياً(١)

والنبوة في عرف أكثر فلاسعة الإسلام كمال للنفس الناطقة، تستعديه لأن تفيض عليها المعارف من العقل الفعال، لصلاح عالمي النقاء والفساد (٢) أو بمعنى آخر هي الاتصال نقوة قدسية، يدعن لها بالغريرة عالم النحلق الأكبر (٢) والمراد بالإدعال الإشارة إلى لمعجزات التي تظهر على يدي النبي والبي عند الفلاسفة من احتص بالحواص التالية الأولى أن يكون له قوة قدسية (١). الثانية الإطلاع هلى المعندات الثالثة طهور الأفعال الحارقة على يديه الرابعة, رؤية السلائكة متمثنة بصور يتحملها البي، حتى الحارقة على يديه الرابعة, رؤية السلائكة متمثنة بصور يتحملها البي، حتى

يسمع كلام الله تعالى (٥٠).

 ⁽١) انظر الماوردي أعلام السوة ٥٦ بحقيق محمد المعتصم بالده البعدادي دار
 الكتاب العربي بيروت: ط١/ ١٩٨٧م

⁽۲) انظر: ابن سياء تسع رسائل في الحكمة و لطيعيات(رسالة في إثبات السوات وتأويل رمورهم وأمثالهم) ۱۹۴، ورسائل إجواد الصف وحلال الوفاء ۲۲ / ۳۲، و٤ / ۱۸۲ و ۱۸۲ المعهابة ۱۹۱ تحقیق الراهیم سعیداي مكتبة الرشد بالرياض ط۱/ ۱۶۱۵هـ

⁽٣) - انظر: الفارابي: رسائل الفارابي(كتاب المصوصي): ٩.

⁽٤) القوة القدسية تعني البصيرة لتي يرى بها الإسان حقائق الأشباء وبواطبها، وهي بمثانة البصر للنفس يرى به صو الأشاء وطو هرها عال الحرجاني اللفسيرة قوه للقلب المبور بنور القدس، يرى بها حمائق الأشباء ونواطبها، يعثانه النصر للنفس يرى به صور الأشباء وظواهرها، وهي لتي يسميها الحكماء العادلة النظرية والموة لقدمية التعريمات ٦٦٠

⁽٥) انظر الهارابي رسائل العارابي(فعنوص الحكم) ٩، و ١٥، وابن مبينا =

ومن الخصال العاصلة التي يجب أن يتصف به البي، أو رئيس المدينة الفاضلة كما ذكر العارابي أن يكون تام الأعضاء، جيد الفهم والتصور، جيد الحفظ، جيد العظمة دكياً، حسن العمارة، محماً للتعليم والاستعادة، محماً للصدق وأهنه، معماً للكدب وأهله، محماً للعدل وأهله، منعماً للغدل وأهله، منعماً للغلم وأهله، كبير الغس محماً للكرامة، عدلاً غير صعب القياد، ولا جموحاً ولا لجوجاً، قوي العزيمة، غير شره على المأكول والمشروب والممكوح، أعراض الديا هية عنده (1)

ويلاحظ أن هذه الحواص الذي شترطوها في السي هي من الأمور المثقق عليها بين المسلمين، وقد أشار إليها القرآن الكريم هي أكثر من موضع، وقبل عرض بعض هذه النصوص وتعلير المفسرين لها، يجب التبيه

الشهاء(الإلهيات) ٢/ ٣٥٥) وسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة في العوى الإنسانية وإدراكاتها) ٦٣، والسهروردي كتب التنويحات النوحية والعرشية صمن مجموعة في الحكمة الإلهية ١٥٥، والغرائي معارح القدس في مدارح معرفة النفس ١٥٠، والشهرستاني المثل والنحل ٢/ ٢٢٨، وابن تيمية، دوء تعارض النفل والنقل ٥/ ٣٥٦، والإيجي كتاب المواقف ٢/ ٢٣٢، وابن تيمية وانتخرة عبد الفتاح لماوي النبوة بين المسمة والتصوف ٨ مكتة الزهراء بالقدهرة طا: ١٤١٦هـ/ ١٩٩٠.

⁽¹⁾ وعلوا آراه أهل المليبة الدفيدة ٥٩، ورسائل إحوال العبد وخلال الوقاه ٤ / ١٨٢ وحول الكلام على صدات ببني وحداله انظر الغرالي معارج القدس في مدارج معرفة النبس. ١٤٣، والشبخ محمد عبده رسالة التوحيد: ٧٠ والشبخ محمد المرالي الشهادتان (عوجيد ولبوه) ٤٠، ١٤٠ إصدار المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية العلد الحامس ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م والدكتور محمد سعيد ومضال البوطي كبرى البقيبات الكولية ١٩٢١، والشيخ محمد على الصابوتي: السوة والألبياء: ٥٠. د/ اسم الناشر: ط٢ / ١٤٠٠، والشيخ محمد على الصابوتي:

على أن اتفاق حمهور المسلمين مع فلاسفة الإسلام يبدو اتفاقاً بحسب الطاهر؛ لأن هؤلاء الفلاسفة يرجعون هذه الحواص إلى نفس النبي وقوة محيلته (1). فالسوة علاهم عندهم عند وحها نفوة قدميه، تذعن لها عريزة عالم الخلق الأكبر، كما تدعل لروحت غريرة عالم الخلق الأصغر، فتأتي معجرات خارقة عن الجلة والعادة، وهذه القوة انقدسية لها تأثير في أحسام العالم، وتقبل المعقولات من الروح الملكية

ثم إن الملائكة التي يتحدثون عها ليست سوى صور علمية، حواهرها علوم إبداعيه قائمة بدواتها، تلحظ لأمر لأعلى فينظمع في هوياتها ما تلحظه، فعند انصال الروح القدسية بنسي بالملائكة تتحول بن معان مجردة إلى صور بحسب ما يحتملها، فيرى صاحب الروح القدسية ملكاً على غير صورته، وسمع كلامه بصوت أو كتب أو إشارة (٢٠) وروح القدس عبدهم هو العقل الفعال الذي عبده صوو الأشياء بالقعل، وهو موجد المعقولات ومقيضها، فبعد أن يترقى الإنسان في مرائب الإدراكات العقلية التي تبدأ بالعقل بالقوة أو الهيولاني، ثم العقل بالملكة، ثم العقل بالقعل، ثم العقل المستفاد، فيتصل أعلاها وهو العقل بمستفاد بالعقل العقل العقال (٢٠).

 ⁽١) انظر الدكتور إبراهيم مدكور في المسلمة الإسلامية ٧٢، والدكتور عبد الفتاح العاوي البوة بين الفلسفة والتصوف. ٩٤

 ⁽۲) انظر العارابي: رمائل الدر بي(قصوص الحكم) ٩، و ١٣، وابن سيما تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة في لقوى الإنسانية وإدراكاتها) ٦٣

⁽٣) انظر أرسطو كتاب النفس ١٠٨، ونعاري: الثمرة المرضية (مقالة في معاني العقل) ٩٩، وآراء أهل العليم العاصمة ٤٤، وابن سينا، تسع رسائل في العكمة والطبيعة (رسالة النعمود), ٧٩، (رسانة في إثبات اسبوات وتأويل رمورهم وأمثالتهم) ١٣٦ وقد سنق في مبحث المعرعة الإنسائية بال هذه المراتب وماقشتها

فالعقل الفعّال هو الذي يقيص عنى العقل الصععل بواسطة العقل المستعاد، ولأجل أن العقل الععّل فاغض عن وجود السبب الأول، فيمكن أن يقال أن السبب الأول هو الموحي إلى هذا الإنساد التوسط العقل الفعّال، فيكون ما يقيص من الله تعالى إلى العقل الفعّال يفيضه العقل الفعّال إلى العقل المتعل المقل الفعّال إلى العقل المنتعد، ثم إلى قوته المتحيلة، قال الفارابي، فيكون بما يغيض منه إلى عقله الصفعل حكيماً فيلسوفاً، وبما يعيض منه إلى قوته المتحيلة بياً محراً بالجرئيات، وهذا الإنسان هو في أكمل المراتب، وأعلى درجات السعادة (١)

ومجد في تعريف ابن سبب لبوحي ما يؤكد هذا المعنى العام عن علاقة النبى بالعفل الفقال، حيث عرف ألوحي بالعلق الإلقاء الحمي من الأمر العقلي بإدار الله تعالى هي النفوس البشرية المستعلق لعمول مثل هذا الإلقاء الله وهذا التعريف منتقد من وجهين:

الأول؛ أن هذا التعريف يشير مصرف حمي إلى معنى الإيحاء النفسي، لا الوحي الإلهي، كما ذكر أستادنا الدكتور عبد العتاج العاوي^(٣).

الثاني؛ أنه جعل الإلقاء معتوجاً أمام كن مَنْ استعدت نفسه لقبول دلك الأمر العقلي، فلم يمق لدسي خصوصية سوى الأمر بإصلاح الخلق وأداء الرسالة، كما ذكر ابن سيا وغيره (١٠).

 ⁽١) الظر * آراء أهل المنبئة العاصلة : ٨٥

 ⁽٢) رسالة في الفعل والأنفعال وأقسامهما: ٣.

⁽٣)] بظر: البوة بين الفلسفة والتصوف. ١١٤

 ⁽²⁾ انظر - رسالة في الفعل والاسمعال وأنسامهما ١٣ والسهروردي وسالة في اعتقاد الحكماء: ٢٧١.

ورأى اس سينا أن هذا الإلقاء يكون على ثلاث صور (1): عقلي، واطلاع، وإطهار، فالأول دلَّ عليه قوله تعالى ﴿وَوَجُدَا عَبْدُ بِنَ عِبَادِنَا عَائِمَةُ وَالْمُ عِبِدًا وَعَلَيْهُ مِنْ عِبَادِنَا عَائِمَةُ وَنَ عِبِدًا وَعَلَيْهُ مِنْ قَوْلُهُ لَحَمْهُ فِنْ عِبِدًا وَعَلَيْهُ مِنْ قَوْلُهُ لَحَمْهُ فِنْ عِبِدًا وَعَلَيْهُ مِنْ اللَّهُ عَلَيْهُ لَا يَعْمِدُ وَالشَّالِي وَلَّا عَلَيْهِ قولُهُ تَعَالَى * ﴿ وَمَرْلَ بِهِ الرَّبُحُ الْأَبِينَ ﴾ [مندم، ١٩٣] والشالت دلُّ عليه قولُه تعالى ﴿ عَنْهِ أَنْ اللَّهُ مِنْ اللَّهِ عَنْهِ وَمِنْ عَنْهُ وَمِنْ عَنْهُ وَمُ اللَّهُ عَنْهُ وَمِنْ عَنْهُ وَمُنْ عَنْهُ وَمُنْ عَنْهُ وَمُ وَمِنْ عَنْهُ وَمُ اللَّهُ وَمُنْ عَنْهُ وَمُ وَمُ عَنْهِ وَمُ وَمُنْ عَنْهُ وَمُ وَمُ وَمُنْ عَنْهُ وَمِنْ عَنْهُ وَمُ وَمُ وَمُنْ عَنْهُ وَمُ وَمُ وَمُ وَمُ وَمُ وَمِنْ عَنْهُ وَمُ وَمُنْ عَنْهُ وَمُ وَمُ عَنْهُ وَمُ وَمُ وَمُ اللَّهُ وَمُ عَنْهُ وَمُ اللَّهُ وَالْمُ لَا عَلَيْهُ وَمُ اللَّهُ وَمُ اللَّهُ اللَّهُ عَلَيْهُ وَمُ اللَّهُ وَمُ اللَّهُ وَمُ عَنْهُ وَالْمُ اللَّهُ عَلَيْهُ وَمُ اللَّهُ وَمُ اللَّهُ وَمُ اللَّهُ وَالْمُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ

إذن فحلاصة رأيهم أن العس لناطقة إذا قويت بالمصائل الروحانية، وصعف سلطان القوى الندنية، تتحمص أحداثاً إلى عالم القلاس، وتتصل بالعقل المغال، وتتلقى منه المعارف، وتتصل بالنفوس القلكية العالمة بحركاتها، وبلوارم حركاتها، وشلقى منه المعينات في بومها ويقطتها، كمراه تمنقش بمقابلة دي بقش، وقد تتفق أن تشاهد النفس أمراً عقلباً وبحاكنه المتحيلة، وتعكس الصورة إلى عائم الحس، كما كانت تنعكس منه إلى معدن التحيل، فتشاهد صوراً عجيبة بناجيه، أو تسمع كلمات منظوفة، أو ينحلي الأمر الغيبي على قدر المحاكاة (١٠).

ونهذا رأى الراري أمهم لا يعولون. إن حبريل عليه عليه السلام ـ حسم يبتقل من مكان إلى مكن، وإنه يقولون المراد من نزول جبريل ـ عليه السلام ـ هو زوال الحجب الجسمانة عن روح النبي حتى يظهر في روحه من المكاشمات والمشاهدات بعض ما كان حاصراً متجبباً في ذات جبريل ـ عليه السلام ـ. وأما حمهور المسلمين فهم يقونون بأن جبريل ـ عليه السلام ـ حسم، وأن نزوله عنارة عن انتقاله من عالم الأفلاك إلى مكان النبي عليه السلام .

الطر: رسالة في الفعل والأنفعال وأقسامهما. ٣.

 ⁽٢) انظر المهروردي هياكل الدور ٤٣، وحكمة ، لإشراق ٣٤٣

⁽٣) انظر معاشح العيب ٢٠ / ١٤٩ ورجع العرالي الاقتصاد في الاعتفاد ٦٦ =

هكذا فسر أكثر فلاسفة الإسلام طاهرة الوحي، ويُلاحظ مما ذكروه ألهم سووا بين الأنبياء وعيرهم في ثلقي لمعارف من العقل الفعّال، فالمعرفة عموماً لا تثم إلا بمساعدة العقل الفعّال، فهو الذي يصبّر العقل بالقوة (الهيولاني) عقلاً بالفعل، فإن منزلة العقن الفعّال من الإنسان ممنزلة الشمس التي تعطي البصر الصوء، فيصير البصر بالصوء الذي استفاد من الشمس مصراً بالفعل، بعد أن كان مبصراً بالقوة، وبدلك الضوء أيضاً تصير الألوان بالمعلل وقد جعل فلاسفة الإسلام انصاب لنبي بالعقل الفعّال هن طريق المحملة، بينما جعلوا انصال انفينسوف عن طريق عقله المفعل، وطاهر هذه التموقة بين النبي والفيلسوف تشير إليز تقدم الميلسوف على البي، وساء على التموقة بين النبي والفيلسوف تشير إليز تقدم الميلسوف على البي، وساء على التهسير لكيفية تلقي البي لنوطي، ألزم بحمّهور المسلمين الفلاسفة أموراً المناسلمين الفلاسفة أموراً

الأول أن البوة كسبية؛ لأن الإسان نتصفية ناطبه ومعجاهدته لقوته الشهوانية والغصبية تترقى نفسه إلى أعنى مراتب التعقل حتى تتصل بالعقل القعّال، قلا محصل البوة إلا بعد أن تقوى نفسه فتصبح قوة قدسية

الثاني: أن الميلسوف أفصل من لتبي، لأن الميلسوف يتلقى تعاليمه

_ حيث ذكر تصور الفلاسفة لمعنى الوحى وكنمية تنقي النبي له

⁽۱) انظر، أوسطو كتاب النفس ۱۰۸، و نفارايي الثمرة الموضية (مقالة في معاني الغقل). ٣٩، وأراء أعل تمدينه الفاضنة ٤٤، و نن سينا تسع رسائل في تحكمة والطبيعة (رسالة النحدود) ٧٩، (رسالة في إثنات النسوات وتأويل ومورهم وأمادلهم): ١٣٦

من العقل الفعّال عن طريق العقل، أما السي فيتلقى تعاليمه عن طريق المخيلة، وليس هناك شك ـ كما قال أحد الباحثين ـ في أن المعلومات العقلية أفضل وأسمى من المعلومات المتحيلة(١)

الثالث: أن تفسيرهم لطاهرة بوحي عموماً مخالف للنصوص الشرعية التي تحدثت عن نرول الوحي وكيفية تنقي النبي له؛ لأن الملائكة عندهم صور عقلية مجردة، ليست لها حقيقة برول وصعود كما ورد في النصوص الشرعية

وقد احتلف الماحثون في موقعهم من هذه المسألة، فيعصهم رأى أن فلاسفة الإسلام وفي مقدمتهم الفارائي كانوا بهذا يجاولون التوفيق بين العقل والمقل، وخاصة أن هناك من يبكر الببوة من أصلها، فكان عليهم أن يشتوها مالذليل العقلي، فكان حديثهم حديث وكل عديث مركزي الببوات (٢٠ مالذليل العقلي، فكان حديثهم حديث والصوات تمسرهم لطاهرة الوحي، حيث سوا المبوة على قوة المحيلة، فجعلوها الوسطة للاتصال بالعقل العقال، فلدونها لا اتصال لأحد إلا تنعلامة عن طريق العقل، وهذا يعني أن المبوة مكتسة، وكذلك جعلوا للتني قوة قدسية مؤثرة في عالم الأحسام، فيمكم لللك الاطلاع على المعينات والإنبان بحوارق العادات، فخلاصة القول أن لللاسفة عندما زجوا بقصية السوة تحت قصايا العقل ومباحثه، لرمهم القول بكسها، وقد جعلوا الفاصل بن البي وانفيلسوف فاصلاً دقيقاً في تطرهم، بكسها، وقد جعلوا الفاصل بن البي وانفيلسوف فاصلاً دقيقاً في تطرهم، حتى إنك لا تستطيع أن تعرف هوية رئيس مدينتهم القاصلة أفيلسوف هو أم

⁽١) انظر الدكتور إبر هيم مذكور في الفنسفة الإسلامية ٩٦

 ⁽۲) انظر المصدر السابق ۹۲ والدكتور براهيم العاتي الإنسان في فلسقة الهارايي.
 (نمودج الهارايي) ۱۸۵ الهيئة المصرية العامة بلكتاب داط ۱۹۹۳م

 ⁽٣) انظر الدكتور عبد العماح الهاوي الثيرة بين الملسمة والتصوف ٨٨، والدكبور =

وجدير بالدكر هنا أن أشير إلى رأي الكدي الذي له موقف خاص في هذه المسألة، بحتلف تمام عما تقدم دكره عن الفلاسفة، حيث رأى أن النبوة ليست بطلب، ولا تكنف، ولا نحث، ولا نحيلة رياضية أو منطقية، ولا بزمان، بل تكون بورادة الله تعالى، ودلك بتطهير أنفسهم وإدارتها للحق بتأييده وتسديده، وإلهامه ورسالاته، ولا سيل لعير الرسل من الشر إلى نيل دلك(۱)

وبعد هذا التعريف الموجر بالسوة والأسياء، وكيفية تلقي النبي للوحمي مي رأي فلاسفة الإسلام، أبين رأي بمفشرين في ذلك.

ب راي المقشرين في تعريف النبوة والأنبياء:

لم يخرج رأي المعشرين على رأي حمه في المسلمين هي تعسيرهم للنوة وكيفية تلقي النبي للوحي، فقد اشترصو في السيرما اشبرطه الفلاسفة وعيرهم من الحواص التي مرَّ دكرها، فأما لحاصية الأولى وهي أن يختص النبي نفصائل نفسائية وقوة قدسية، فقد تكدمو عنها عند آيات الاصطفاء والاجتماء، كقوله تمالى. ﴿ وَاللّهُ يَسَعَلْنِي مِنَ الْمَنْتِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النّابِنَ إِنَ اللّهُ سَيمِعُ بَعِيدِرُ ﴾ [الحج ١٧]. وقوله تعالى، ﴿ وَاللّهُ المَالَمَةِ اللّهُ وَوَلَلُهُ مَاللَهُ وَاللّهِ اللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ مَاللًا وَمِنَ اللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ اللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ اللّهُ وَاللّهُ و

راجح عند الحميد الكردي الطرية المعرفة بين لقرآن والفلسفة (٧٦٠) والدكتورة مرفت عرت بالي. الإنجاه الإشراقي في فلسفة بن سنا (894 دار الجيل ببيروت (ط1 / ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م

 ⁽۱) انظر - رسائل الكندي العلسمية (رسانة في كمية كنب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفسفة). ٣٧٢

قوجه الاصطفاء في جميع الرسل أن الله - مبحاته وتعالى - خصهم بمصائل نفسائية، وبفس فدسية أقاصها بله تعالى عليهم بمحص الكرم والجود، فامتدروا على سائر الحلق تُحلُف ، وتحجدوا خراش أسرار الله تعالى، ومظهر أسمائه وصفاته، ومحل تحليه الحاص من عاده، ومهبط وحيه، ومبلغي آمره وبهيه، ولللك قوو، على ما لم يقو عبيه عبرهم (۱) وقد ذكر الرازي عن الحليمي أن الأبياء عليهم الصلاة و لسلام لا بد وأن يكوبوا متميرين عن غيرهم في القوى الروحانية والجسمائية، أن القوى الحسمانية فهي إما مدركة، وإما المحواس الناطلة

⁽۱) انظر "نيصاري أنوار التدرين وأسر , لتأريل ۲ / ۲۲۱ وأنو السعود إرشاد العمل السليم إلى مرايا الكتاب الكريم ٤ ٢٥٤ و ٥ / ٣٧، و ٦ / ١٢١، والشيراري تعسير القرآن لكريم ٣ / ١٧٤ و ٦ / ٥٥، والآلوسي روح المعائي ٦ / ٥٩، و٤ / ٢٦١، و ٧٤ / ٨٨

⁽٣) الحلمي هو القاصي أبو عبد لله الحسين بن الحبس بن محمد بن حديم البحاري، المعيه الشامعي صدحت التصابيف، أحد عن أبي بكر القمال الشاشي، ومن تصابيفه شعب الإيماد كتاب جنيل في بحو ثلاث مجلدات توفي سنة ١٠٤هـ. راجع ابن العماد الحبلي شدرات الدهب دار ثكتب تعدمة بيروت دارط دارت

 ⁽٣) أحرجه الإمام مسلم في صحيحه كتاب بدى وأشراط الساعة باب هلاك هذه الأمة بعضها بيعض.

 ⁽٤) أخرجه الإمام النجاري في صحيحه كناب الأدان بات إقبال الإمام على التاس عبد سبوية الصفوف

وهو قوله تعالى: ﴿ وَكُذَلِكَ رُى إِنْهُ إِنْهُ مَنْكُوتَ السَّمَوَةِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِينَ الله تعالى قوَى مصره حتى شاهد جميع الملكوب من الأعلى والأسمر، وهذا عير مستبعد؛ لأن البصراء يتعاوتون، فروي أن ررقاء البعامة كانت تنصر الشيء من مسيرة ثلاثة أيام، فلا يبعد أن يكون بصر النبي إلى أقوى من مصرها

ومنها الغوة السامعة، وكان يُتِيَّةُ أقوى الباس في هذه القوة، ويدل عليه قوله يُتَّهِ (إِنِّي أَرَى مَا لا تُرَوْنَ وَأَسْمَعُ مَا لا تَسْمَعُونَ أَطَّتُ السَّمَاءُ وَحُقَّ لَهَا أَنْ تَعِطُّ مَا فِيهَا مَوْضِعُ أَرْبَعِ أَصَابِعَ إِلاَّ وَمَلَكُ وَاضِعٌ جَنْهَتَهُ سَاحِدًا لِلّهِ) (١) ولا سيل للفلاسفة إلى استبعاد هدا، فإنهم رعموا أن فيث غورث راص نفسه حتى سمع حقيف الفلك، وبطير إهذه القوم لُسِيمان ـ عليه السلام ـ في قصة النما له تعالى ﴿ وَمَنْ رَبَّا أَنْ أَنَا وَر أَشْتِلِ قَالَتَ نَسَلَةً كَانُهُمَا النّمَلُ ادْسُلُوا مَنْ يَسَالِكُمُ النّمَلُ ادْسُلُوا مَنْ يَسَالِكُمُ النّمَلُ وَلَوْ السَّلِ وَهِدا داحل أيضًا في ناب تقوية أسمع سليمان كلام النمل وأوقعه على معناه، وهذا داحل أيضاً في ناب تقوية العهم.

ومنها قوة الشم، كما في حق يعقوب عليه السلام -، حين شمَّ ربح يوسف ـ عليه السلام ـ، قال تعالى ﴿ وَلَكَا فَصَلَتِ الْمِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّ لَأَجِدُ ربح يُوسُفَّ لَوْلاَ أَن تُمَيَدُونِ ﴾ [بوسف ١٩٤] فأحس بها من مسيرة أيام.

وأما الحواس الباطنة قمنها قوة الجفط، قال الله تعالى. ﴿ سُنُقُرُكُكُ فَلَا

⁽۱) وتكمدة الحديث (والنَّهِ لوَ تعْدَمُون ما أَعْدَمُ بصحِحْتُمْ قَليلاً، وَليكَيْتُمْ كَثِرًا، وَمَا تَلْكَدُنُمْ بِالنِّسَاءِ عَلَى الْغُرْشِ، ولنخرَ خُنْمْ إلى الصُّعْدَابِ تَجْأَرُون إلى اللَّهِ، لوَهِدْتُ أَنِّي كُنْتُ شَخْرَةَ تُعْفَدُ) أخرجه الإمام سرمدي في مسته كتاب الرهد هن رسول الله عاب قول النبي لو تعلمون ما أعلم لصحكتم قبيلاً، قَالَ أَبُو عِينَى * هذا حلِيثٌ خَسَنْ عَريبٌ

أَسَىٰ الأعلى ١٦ ومنها قوة لدكاء قال علي رضي الله عنه _ : (علمني رسول الله عنه _ : (علمني رسول الله ﷺ ألف باب) (١١) فإدا كان حال الولي هكدا فكيف حال السي ﷺ?

وأما القوى الروحانية العقلية فهي في عاية الكمال ومهاية الصفء، فالنفس القدسية السوية محالفة معاهيتها لسائر المعوس، ومن لوارم تلك النفس الكمال في الذكاء، والعطبة، والحرية، والاستعلاء، والترفع عن الجسمانيات والشهوات، فإذا كانت بروح في غاية انصماء والشرف، وكان البدر في عابة النقاء والطهارة، كانت هذه القوى المحركة المدركة في عاية الكمال؛ لأبها جارية محري أبوار فاثعبة من جوهر الروح، واصلة إلى المدن، ومنى كان الفاعل والقابل في عاية الكمال، كانت الأثار في عاية الموة والشرف والصعاء(٢) وكدلك دكر عبد تمسيره لقوله تعالى ﴿وَلَمَّا مُلَّعَ أَشْدُهُ، عَاتَدْتُهُ خَلَمًا وَعِلْمًا وَكُدَالِكَ تَجْرِى ٱلصَّحْبِينِ؟ ...وسع ٢٢] أن الـــمــواد مس الحكم صيرورة نفسه المطمشة حاكمة عني نفسه الأمارة بالسوء مستعلية عليها قاهرة لها، ومتى صارب القوة الشهو بية والعصبيه مقهورة صعيفة، فاصت الأنوار القلسية من عالم القدس عنى جوهر المفس، فقوله ﴿ وَلَمَّا بَلُمَّ أَشُدُّهُ ﴾ إشارة إلى اعتدال الآلات البدية، وقوله. ﴿ اَلَّذِنَّهُ خُكُمًا وَعِلْمًا ﴾ إشارة إلى استكمال النفس في قوتها العمنية والنظرية، فالنبوة أعلى الدرجات البشرية، فلا بد وأن تكون مسبوقة بالكمال في العلم، والسيرة المرضية التي هي أحلاق الكبراء والحكماء (٣).

 ⁽۱) راجع الشيخ محمد باقر المجلسي بحار لأبوار الجامعة لدور أحدار الأثمة الأطهار ۱۴ / ۱۱۱ مؤسسة لوفاء بيروب ط۲ ۱۶۱۳هـ/ ۱۹۸۳م

⁽٢) انظر. مقانيح العيب: ٨ / ٢٢

⁽٣) انظر: معاشيح الغيب ١٣ / ١٨٥.

فالسوة لا توضع إلا في نفس قدسية وجوهرة مشرقة علوية (١)، ويدل على دلك قوله تعالى ﴿ أَنَّهُ أَعْمَ خَبْتُ يَجْعَلُ رِسَالَتُمُ ﴾ [الانعام ١٦٤]. فالمعنى أن للرسالة موضعاً محصوصاً لا يصلح وضعها إلا فيه، فمن كان مخصوصاً موضوفاً مثلك الصعات التي لأجنها يصلح لوضع الرسالة فيه، كان رسولاً وإلا فلا، والعالم نتلك الصعات ليس إلا الله تعالى (١).

ورأى ابن عاشور أن الآية السابقة قد أمادت أن الرسالة لا يصلح لها إلا نفس خُلِقت قريبة من النفوس المنكية، بعيدة عن رذائل الحيواية، سليمة من الأدواء القلبية فالرسول يُخلَق جلَقة مناسبة، وقد ينخلق الله بغوساً صالحة للرسالة، ولا تكون حكمة في إرسال أربابها، فالاستعداد مهييء لاصطفاء الله تعالى، وليس موحباً لها، وفلك معنى قول بعض المتكلّمين إن الاستعداد الذاتي ليس بموجب للرسالة حلافي للقلاسفة، ولعل مراد القلاسفة لا ينعد عن مراد المنكلّمين، وقد أشار إبن ينيا في الإشارات (٢) إلى شيء من هذا في المط التاسع (٤)

انظر المصدر (لسابق: ۱۸ / ۹۳)

⁽٢) - انظر ؛ مفاتيح العيب: ١٨ / ١١٤، و ٢٤ / ٢٢٢

 ⁽٣) كلام ابن سبب في هذه السمط كان عن معارف ومراتب الترقي في العرفال الظرا
 الإشارات والتبيهات: ٤/ ٧٨٩ وما بعقها

⁽٤) انظر: التحرير والتنوير: ٨ / ٩٤.

 ⁽٥) انظر، الجامع الأحكام القرآن ٨/ ٢٠١١، والألوسي: روح المعاني ٢٦ / ١٦٤،
 والحديث أخرجه الإمام صبدم في صحيحه، كتاب القصائل: بات قضل ثنب البي
 وتسليم الحجر عليه قبل البوة

الكمال الموهوب من الله تعامى، وهو مصحوب بإحرار الفضائل وحيازة الملكات السية، فرتبة الرسالة إما تستدعي عطم النفس بالتحلي عن الرذائل الدنية، والتحلي بالكمالات والفضائل لقدسبة التي يفصها الله عر وجل محض الكرم والحود على من كمل استعداده

ويلاحظ مما سبق أن المفسّرين موافقون للعلاسفة في مناط اصعفاء الأسياء، فلا بد أن يكون لهم استعد د حاص ينفردون به عن عموم الباس، ولكن هذا الاستعداد مهما قوي وترقى في لقدسية فإنه لا يوجب حصول السوة كسباً واجتهاداً، فهى حاصلة بمشيئة الله تعالى وفضله

* للنبوة عطائية وليست كسباً.

أكد القرآن الكريم في كثير من الأبات أن السوة فصل من الله ـ عر وحل وليسب كسماً من العد، من هذه الاباب قوله تعالى ﴿ وَقَالَ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن فَحَنُ إِلاَ مَشَرٌ يَعَلَيكُمْ وَلَكَنَ اللّهَ يَمُنُ عَلَى من يَشَهُ بِن عِمَايِةٍ. وَمَا رُسُلُهُمْ إِن فَحَنُ إِلاَ مَشَرٌ يَعَلَيكُم وَلَكَنَ اللّه يَمُن عَلَى من يَشَهُ بِن عِمَايةٍ. وَمَا كَانَ لَنَا أَن تَأْيَعَكُم بِسُلطَنِ إِلّا بِرِب اللّهِ وَعَلَ اللّهِ فَلْمَوْكُلُ اللّهُ يَعْرُبُون ﴾ كان لنا أن تأييكُم بِسُلطَن إلّا بوب الله وَعَل الله فَلْمَوْكُلُ اللّهُ وَعَلَ الله فَلْمَاسِهم بالسوة فصل الله والبراهيم ١١] فال البيصاوي عملوا موجب لاختصاصهم بالسوة فصل الله ومنه عليهم، وقيه دليل على أن النوة عطائية، وأن ترجيح بعض الجائرات على بعض بمشيئة الله تعالى (١)

ويبدو أن بعص المقسّرين لم يكن موقعه من هذه المسألة صارماً، فالراري مثلاً ذكر عبد تقسيره للآية السابقة أن جماعة من حكماء الإسلام قالوا الإلا الإسان ما لم يكن في نفسه وبديه مخصوصاً بخواص شريقة علوية قدسية، فإنه يمتمع عقلاً حصوب صفة السوه له وذكر عن جماعة من أهل

 ⁽۱) انظر أنوار التنويل وأسرار التأويل ۴ ۱۵۷، وأنو بسعود، إرشاد العقل السليم
 إلى مرايا الكتاب الكريم ۲۱٦/۷.

السة والحماعة أنهم زهموا أن حصول النبوة عطية من الله تعالى، يهبها لمن يشاء من عباده، ولا يتوقف حصولها على متيار دلك الإنسان عن سائر الناس بمريد إشراق تفسائي وقوة فدسية، وهؤلاء تمسكوا مهذه الآية، فإنه تعالى بيّن أن حصول البوة ليس إلا معطس فضله مسبحاته وتعالى من قال: وأجاب المحكماء عن عدم ذكر الرسل لفصائلهم النفسائية والجسدائية مأنه تواضع منهم، فاقتصروا على فولهم: ﴿ وَلَكِنَّ أَدَّهُ يَثُنُ عَنَى مَن يَشَهُ بِن عِسَادِبِ لَهُ بِالنّصِائل التي لا جلم موصوفون بالنصائل التي لا جلها استوجوا دلك متحصيص، كما قال تعالى ﴿ وَلَكُلُ مُنْ يَهُمُ اللّهِ المعارنة نقوله والكلام عَيْمُ لُورِي في هذه المعارنة نقوله والكلام في هذا الباب عامض عائص دقيق الله على مردولة والكلام في هذا الباب عامض عائص دقيق الله المعارنة نقوله والكلام في هذا الباب عامض عائص دقيق الله المعارنة نقوله والكلام في هذا الباب عامض عائص دقيق المعارنة نقوله والكلام في هذا الباب عامض عائص دقيق المعارنة نقوله والكلام في هذا الباب عامض عائص دقيق المعارنة نقوله والكلام في هذا الباب عامض عائص دقيق المعارنة بقوله والكلام في هذا الباب عامض عائص دقيق المعارنة بقوله والكلام في هذا الباب عامض عائص دقيق المعارنة بقوله والكلام في هذا الباب عامض عائص دقيق المعارنة بقوله والكلام في هذا الباب عامض عائص دقيق المعارنة بقوله والكلام في هذا الباب عامض عائص دقيق المعارنة بقوله والكلام المعارنة بقوله والكلام المعارنة بقوله والكلام المعارنة بقوله والكلام المعارنة بعرب المعارنة بولية المعارنة بقوله والكلام المعارنة بقوله والكلام المعارنة بولية المعارنة المعارنة بولية المعارنة المعارنة بولية المعارنة المعارنة المعارنة المعارنة المعارنة المعارنة المعارنة

وكذلك ممل الألوسي، مذكر عند تفسير، للآبة السابقة ما ذكره الرازي أيضاً، وعقب على ذلك مأب النحق مُنْعُ الآمَنْماع العقلي، وإن كان الرسل عديهم السلام جميعاً لهم مزايا وحواص مرجحة لهم على فيرهم(٢)

ورجد أن للوازي كلاماً فريباً من كلام العلاسفة في شأن النفس وتلقمها للوحي، حيث ذكر عند تفسره لقوله تعالى ﴿ وَقَالَ رَبِ آشَخَ فِي مَدْدِي ﴿ وَيَبِرُ لِنَانِي ﴿ وَقَالَ رَبِ آشَخَ فِي مَدْدِي ﴾ وَهُ وَيَبِرُ لِنَانِي ﴿ وَهُ الله الله ١٢٥- ١٢٨]. أن الإسسان يستفيد من عالم الملائكة صور المعبات، ثم يغيضها على عالم الأجسام، والواسطة بينه وبين عالم الملائكة هي الفكر اللهني، وأما واسطته في إفادة عالم الأجسام فهي النطق النساني، فقوله ﴿ وَرَبِ آشَحَ فِي مَدْدِي ﴾ إشارة إلى على تحصيل طلب النور الواقع في الروح، وقوله ﴿ وَرَبِ آشَرَى ﴾ إشارة إلى تحصيل طلب النور الواقع في الروح، وقوله ﴿ وَرَبَرُ لِي أَنْرِي ﴾ إشارة إلى تحصيل

⁽١) - انظر: معانيج العيب: ١٩ / ٩٨-

⁽٢) - انظر: روح المعاني: ٧/ ١٨٨

ذلك، وتسهيل ذلك التحصيل، وعد دلث يحصل الكمال في تلك الاستفادة الروحانية، فلا ينقى بعد هذا إلا المقام لبياني، وهو إداضة ذلك الكمال على العير، وذلك لا يكود إلا باللسان؛ منهدا قال ﴿ وَاَعَلُلُ غُفَدَةُ مِن لِمَالِي ﴿ وَاَعْلُلُ غُفَدَةُ مِن لِمَالِي ﴿ وَاَعْلُلُ غُفَدَةً مِن لِمَالِي ﴿ وَالْكِمَالُ عَلَى الْمَالُ عَمُوما لَا وَالْآيَاتِ فَعَلَمُ أَوْلِ ﴾ (١) . وثلاحظ هنا أن الوازي يتحدث عن الإنسان عموماً ـ والآيات الكريمة تتحدث عن موسى ـ عليه السلام ـ ـ فأي إنسان يمكن له أن يستفيد من عالم الملائكة صور المعينات بو سطة دهه، وهذا ما قاله العلاسهة.

وكذلك فعل البيصاوي فدكر أن الأنب، لما فاقت قوتهم واشتعلت قريحتهم، بحيث يكاد زينها يصيء ولو لم تمسسه بار، أرسل الله تعالى إليهم الملائكة، ومن كان منهم أعلى رتبة، كلمه بلا واسطة (٢) ويظهر في هذا القول أثر ابن سينا، حيث ذكر عند تفسيره لآية النور أن القوة العكرية نكاد تكون بنفسها قوة بنونة (٣)، فكأن هذه القوة كبرنت، والعقل الفعّال بار، فيشتعل فيها دفعة واحدة، ويحيلها إلى حوهر (١) وأثر ابن سينا هذا لم يظهر في تفسير البيصاوي قحسب، بن كثير من المعشرين بأثر بذلك، فذكروا ما ذكره ابن سينا، وذلك في تفسيرهم لآية النور (١)، وفي كلامهم عن المعرفة

⁽١) انظر، معاتيح الغيب. ٢٢ / ٢٦.

 ⁽۲) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ۱ / ۱۳۷

 ⁽٣) انظر، أنوار الشريل وأسوار التأويل ٤ ٨٩، وابن سينا تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (رسالة في إثبات السوات وتأريل رمورهم وأمثالهم)

⁽٤) أين سيبا: رسالة في الفعل والانفعال وأصبامهما - ٤

 ⁽⁰⁾ قال الله تعالى ﴿ الله نُورُ السَمَوبِ وَالْمَرَا مَثَلُ ثُورِد كُوفَكُروَ هِهَا مِصْبَاحٌ الْمُعْتَاعُ فِي رَبَّامَةً اللّهُ تَعَالَى ﴿ اللّهُ تَعَالَى ﴿ اللّهُ تَعَالَمُ مُرَاحًةً وَاللّهُ تَعَالَمُ مُرَاحًةً وَلَا عَرَبْتِهِ بَكَادُ رَبُّهَا بَعِينَ * اللّهُ عَلَيْهِ بَكَادُ مُرْدُ اللّهِ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ اللّهُ عَلَيْهِ عَلِيمًا ﴿ اللّهُ اللّهِ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ اللّهُ عَلَيْهِ عَلِيمًا ﴿ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ عَلَيْهِ عَلِيمًا ﴾ . [مورة المورث الأيه: ٣٥]

اللدنية، وقد سنق في منحث المعرفة الإنسانية بان ذلك، فلا أريد إعادة ما ذُكِر هناك.

وكان الشيرازي منابعاً تماماً للعلاسفة في ذلك، حيث ذكر أن مصطلح المعقل الفعّال الذي ذكره الفلاسفة يقاسه في عرف الشرع - كما يرى - روح القدس (۱)، فرأى أن هذا العقل الفعّال، أو الملك الكريم الروحاني، هو الذي عنده صور الأشياء بالفعل، وهو فعّال المعقولات ومفيضها على قلب من يشاء بإذن الله تعالى (۱).

وقد وافق الألوسي الفلاسعة فيما قالوه، ولكن فيما دون مرتبة النبوة، عالبوة لها شأن خاص وراء ما تكلم به الفلاسعة، عقال وقال الحكماء: إن بموس الأنبياء عليهم السلام قدسية فتقوى عبى الاتصال بالعلا الأعلى، فينتفش قبها من الصور ما ينتقل إلى القوة المتحيلة والحس المشترك، فيرى كالمشاهد وهو الوحي، وربما يعلو فيسمع كلاماً منظوماً، ويشمه أن بزول الكتب من هذا، وعندي أن هذا قد يكون لأرباب النعوس القدسية والأرواح الأسبية، إلا أن أمر السوة وراء، وأين بريا من يد المشاول (").

فهذا كلام بعض المفسّرين عن لحاصبة الأولى للنبوة، وهي القوة القدسية التي يهبها الله تعالى للبي، ليكون أهلاً لحمل تكاليف البوة، وأما الحاصية الثانية فهي رؤية الملك وتعقى الوحي منه، فما هو الوحي، وكيف يتلقى النبي ذلك الوحي؟

 ⁽١) انظر ' تعسير القرآب الكريم: ٧ / ٢٩٩.

⁽٢) - اتظر: المصدر السابق: ٧/ ٢٠٢ ٨/ ٣٣٦

⁽۲) روح المعائی ۱/ ۱۲٤

الوحى وكيفية تلقى النبى له:

الوحي معداه لغة «الإشارة» و مكتابة، والرسالة، والإلهام، والكلام الحقي، وكل ما ألقيته إلى عيرك (١) قال لطبري الوأما الوحي فهو الواقع من الموجي إلى الموخى إليه، ولذلك سمت العرب الخط والكتاب وحياً الأنه واقع فيما تُحُب، ثابت فيه (١).

وصُوره عند المعسّرين على أحد ثلاثة أوجه (٣)، كما ورد في قوله _ سبحانه وتعالى _ : ﴿ فَهُ وَمُ كَانَ لِنَشْرِ أَنَ تُكَيِّبَةُ أَنَهُ إِلَّا وَمُمَّا أَوْ مِن وَرَآي رِجَابٍ سبحانه وتعالى _ : ﴿ فَهُ وَمَ كَانَ لِنَشْرٍ أَن تُكَيِّبَةُ أَنَهُ إِلَّا وَمُمَّا أَوْ مِن وَرَآي رِجَابٍ أَوْ يُوسِلُ رَسُولًا فَيُوحَى بإديهِ مَ بَشَآهُ بِنَّهُ عَلِيْ حَصِيمٌ ﴾ الله المسلم، فهذا فالوحه الأول لمعى انوحي، وأما الموحه الثاني فهو أن يسمعه كلامه من غير واسطة مبلع، وهذا أبضاً وحي، بنيس أن نه تعالى أسمع موسى كلامه من غير واسطة مبع أنه سماه وحياً أن وهذا معنى قوله _ سبحانه وتعالى _ . ﴿ وَأَوْ مُرْسِلُ رَسُولًا مَن الملائكة فيو أن يوسل إليه رسولاً من الملائكة فيله الوحي، وهذا معنى قوله _ سبحانه وتعالى _ . ﴿ وَأَوْ مُرْسِلُ رَسُولًا فَيُوسَى بِإِنْ مَسْولًا مَن الملائكة فيله الوحي، وهذا معنى قوله _ سبحانه وتعالى _ . ﴿ وَأَوْ مُرْسِلُ رَسُولًا فَيُوسَى بِإِذْبِي مَن مَنْهُ الأَوارِي فواعده أن كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة بإذيهِ مَا يُشَاهُ ﴾ . قال الرازي فواعدم أن كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة

⁽١) ابن منظور : لبن العرب: مادة وحى

 ⁽۲) جامع البيان عن تأريل أي القرآن ٢ / ٢٦٧

 ⁽٣) انظر: الرمحشري الكشاف ٢٢٦، واليسانوري عرائب القرآن ورغائب الفرقان. ١٠ / ٨٨، والسيماوي أبور لتسريل وأسرار التأويل: ٥ / ٦٠، والألوسي روح المعاني ١٦ / ١٠، والطباطائي بميران في تفسير القرآن ١٨ / ٢٠، والم ١٤٢ / ٢٠.

 ⁽⁴⁾ فال تعمالي ﴿ لَمُنا أَلْهَا نُورِي بَعُوسَق ۞ إِنَ أَنَا رَبُكَ قَالَمَ مَعْلِكَ إِلَا إِلَا اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَ

وحي، إلا أنه تعالى خصص القسم الأول باسم الوحي؛ الأن ما يقع في القلب على صبيل الإلهام فهر يعع دفعة، فكان تخصيص لفظ الوحي به أولى ا(١)

ودكر ابى عاشور عدد تعسيره لهذه الآية الكريمة أن الله تعالى قد يخلق في نعس جبريل أو عيره من الملائكة علماً بمراد الله تعالى على كيفية لا نعلمها، وعلماً بأن الله سحره إبلاع مراده إلى النبي، والملك يبلغ إلى البي ما أبر بتبليغه امتثالاً للأمر التسحيري، بألفاظ معينة ألقاها الله في نفس الملك، أو يحلق في سمع النبي كلاماً بعدم عدم اليقين أنه عبر صادر إليه من متكلم، فيوقن أنه من عبد الله بدلالة "بمعجرة أول مرة، وبدلالة تعوده بعد دلك، أو يحلق في نفس النبي علم" فطعباً بأن الله تعالى أراد منه كذا، كما يبحلق في نفس الملك في الحالة ألمذكورة أولاً فعلى هذه الكنفات يأتي يبحلق في نفس الملك في الحالة ألمذكورة أولاً فعلى هذه الكنفات يأتي الوحى للأنبياء (١٠).

ونقل الشيح محمد رشيد رضا عن الشيح محمد عده تعريعاً للوحي، رأى أنه شامل لمعاني الوحي الثلاثة عني دكرتها الآنة السابقة، فعرفه فعانه عرفان يجده الشخص من نفسه، مع البقين بأنه من قبل الله تعالى بواسطة أو بغير واسطة، والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت ("" وعقب الشيخ محمد رشيد رصا بعد نقده لهد التعريف فقال "وتعسره يشمل ـ قبل التفرقة بينه وبين الإلهام (3) ـ ما يسميه بعضهم الوحي للقسي، وهو الإلهام الفائض

⁽١) معاشِح العيسا: ٢٧ / ١٨٧

⁽۲) - انظر، التحوير و لشوير. ۲۵ / ۱۶۹

 ⁽۳) الشبخ محمد رشید رصا تفسیر العدار ۱ / ۲۲۰ ۲ / ۲۸ وراجع الشیح محمد عبده: رسالة التوحید . ۸۸ دار الشعب بالقاهرة: د/ط: د/ت

⁽٤) قال الشيخ محمد عبده اوبعرق بنه وبين لإلهام بأن لإلهام وجدال بستيقته النفس، =

من استعداد النفس العالمية، وقد أثنته بعض علماء الإفرنج لسيائيَّيَّةً (١) ورأى أن الخلاف بيمنا وبين هؤلاء في كوب بوحي الشرعي من حارج بفس الببي، لا من فيص داخلي كما يظوب، وفي وجود ملك روحاني مستقل برل من عند الله تعالى، لا من تحيل النبي يزعمهم (٦)

ومن المتعق عليه عبد المفسّرين أن حريل عليه السلام . هو الملك الذي يسول بالوحي على الأسياء، سليل قوله نعالى وهو أن كان عَدُواً للهي يسول بالوحي على الأسياء، سليل قوله نعالى وهو أن كان عَدُواً للجوريل فَإِنَّهُ مَلَ فَلِيكَ بِهِدُي الله مُصَيِقَ لِمَا يَبِيكَ بِدَيْهِ وَهُدُى وَمُثْرِى اللهورين الله المؤسين المؤسّرة العلام اللهورين المؤسّرة المؤسّرة المعالم المؤسّرة المؤ

وقد أشار بعص المفسّرين إلى لحديث المشهور عن السيدة عائشة رصي الله عنها في بيان كيفية بدء بوحي وبرول جنريل ـ عليه السلام ـ،

وتساق إلى ما يطلب على عير شعور منها من أين أتى، وهو أشبه بوجدان الجوع
 والعطش، والحزن والسرور». وساله التوحيد* ٨٨

 ⁽۱) الشيخ محمد رشيد رصا بوحي بمحمدي ۲۹ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالفاهرة ۱۶۲۱هـ / ۲۰۰۰م

⁽٢) الظراء الوحي المحمدي ٢١٠

⁽٣) انظر الطبري جامع الباد عن تأوير أي القرآن ١٩ / ١١١ ، والراري مماتيح المغيب ٢٤ / ١٣٨ ، وان كثير : الجامع لأحكام القرآن ١٣٨ / ١٣٨ ، وان كثير : تمسير القرآن المظيم : ٣ / ٣٤٨ ،

^(£) انظر، مقاتيح العيب ٢٤/ ١٦٦، و لأنوسي روح المعاني ١٠ / ١١٨.

ولأهمية هذا الحديث في موضوعها سأدكره كاملًا. ففيه استنتاجات لا غنى عن الوقوف على بعضها؛ فقد قالت السيدة عائشة رصي الله عنها. (أَوُّلُ مَا بُدِئَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ الْوَحْيِ الرُّلِيَّا الصَّالِحَةُ فِي النَّوْمِ فَكَانَ لا يَرَى رُلْيَنَا إِلاَّ جَاءَتْ مِثْلَ قُلَقِ الطُّبْحِ ثُمَّ خُبُبَ إِلَيْهِ الْخَلاءُ وَكَانَ يَخْلُو بِغَارِ حِرَاءٍ فَيَتَحُنَّتُ فِيهِ وُهُوَ التَّعَبُّدُ اللَّهَالِيِّ ذُوَاتِ الْعَدَدِ قَبْلُ أَنْ يَنْزِعَ إِلَى أَهْلِهِ وَيَتَزَوَّهُ لِلَلِكَ ثُمٌّ يَرْجِعُ إِلَى خَدِيجَةً فَيَتَزَوَّدُ لِمِثْلِهَا حَتَّى جَاءهُ الْحَقُّ وَهُوَ فِي عَارٍ حِرَامٍ فَجَاءهُ الْمَلَكُ فَقَالَ اقْرَأُ قَالَ مَا أَمَا بِقَادِئِ قَالَ فَأَحَذَنِي فَغَطِّي حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ ثُمَّ أَرْسَلَيِي فَقَالَ اقْرَأُ قُلْتُ مَا أَمَا بِقَادِئٍ فَأَخَدِي نَفَظَيْيِ النَّانِيَّةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ ثُمُّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ اقْرَأَ فَقُنْتُ مَا أَمَا بِقَادِيْ فَأَحَذَنِي فَعَظِّي النَّالِئَةَ ثُمّ أَرْسَلَنِي فَقَالُ اقْرَأُ بِاسْم رَبُّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ عَلَيَ اقْرَأُ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ فَرَحْعَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَرَٰجُتُ فُوَادُهُ لَدَخَلَ عَلَى خَلِيجَةً بِتِ خُوَيْلِدِ رُضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَقَالَ زُمُلُونِي زُمَّلُونِي قَزُمَّلُوا حُنَّى ذَهَبَ عَنْهُ الرَّوْعُ فَقَالَ لِخَدِيجَةً وَأَخْبَرَهَا الْخَبَرَ لَقَدٌ خَشِيتُ عَنَى نَمْسِي فَقَالَتْ خَدِيجَةً كَلا وَاللَّهِ مَا يُخْزِيكَ اللَّهُ آبَدًا إِنَّكَ لَنَصِلُ الرَّحِمَ وَتَحْمِلُ لَكُلُّ وَنَكْسِبُ الْمَعْدُومَ وَنَقْرِي الصَّيْفَ وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ فَانْطَلَقَتْ بِهِ حَلِيجَةً حَتَّى أَنَتْ بِهِ وَرَقَّةً بْنَ نَوْفَلِ بْنِ أَسَدِ بْنِ عَبْدِ الْقُرَّى ابْنَ عَمَّ خَدِيجَةً وَكَانَ امْرَأُ قُدْ تَنَصَّرَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَكَانَ يَكْتُكُ الْكِتَاتَ الْعِبْرَانِيَّ فَيَكْتُبُ مِنْ الإِنْجِيلِ بِالْعِبْرَانِيَّةِ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يُكْتُبُ وَكَانَ شَيْخًا كَبِيرًا قَدْ عَمِيَ فَقَالَتْ لَهُ خَلِيجَةٌ يَا ابْنَ هَمْ اسْمَعْ مِنْ ابْنِ أَخِيكَ فَقَالَ لَهُ وَرَقَةً يَا ابْنَ أَجِي مَاذَا ثَرَى فَأَخْتَرُهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَبْرَ مَا رَأَى فَقَالَ لَهُ وَرَقَةً هَذَا النَّامُوسُ الَّذِي نَرَّلَ النَّهُ عَلَى مُوسَى بَا لَيْتَنِي فِيهَا جَلَعًا لَيْتَنِي أَكُونُ حَيًّا إِذْ يُمْرِجُكَ قَوْمُكَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَوْ مُخْرِجِيٌّ هُمْ قَالَ نَعَمْ لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ قُطُ بِمِثْلِ مَا جِئْتَ بِهِ إِلاَّ هُودِيّ وَإِنَّ يُدْرِكُنِي يَوْمُكَ أَنْصُرُكَ نَصْرًا مُؤَرِّرًا ثُمَّ لَمْ يَنْفَبْ وَرَقَةُ أَنْ تُولِي وَفَتَرَ الْوَحْيُ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ وَأَخْبَرَنِي أَبُو

مَلْمَةَ بُنُ عَنْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ جَابِرَ بُنَ عَنْدِ اللَّهِ الأَنْصَارِيُّ قَالَ وَهُوَ بُحَدِّنُ مَنْ فَتْرَةِ الْوَحْيِ فَقَالَ فِي حَدِيثِهِ بَبْنَا أَنَا أَمْشِي إِذْ سَمِعْتُ صَوْتًا مِنْ السَّمَاءِ فَرُفَعْتُ بَصَرِي فَإِذَا الْمَلَكُ الَّذِي حَامِنِي بِجِرَاءِ حَالِسٌ عَلَى كُرْسِيٌ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ فَرُعِتْتُ مِنْهُ فَرَحَعْتُ نَقُلْتُ رَمْنُونِي رَمْلُونِي فَأَنْرَلَ اللَّهُ نَعَالَى يَا أَبُهَا الْمُدَّثِرُ قُمْ فَأَنْلِرْ إِلَى قَوْلِهِ وَالرَّحْرَ فَاهْحُوا فَحَمِيَ الْوَحْيُ وَتَنَانَعَ)(١)

وقد شُيْل السبي ﷺ كبف يأنيث الوحي؟ فقال رسول الله ﷺ. ﴿أَخْيَامًا
يَأْتِينِي مِثْلُ صَلْصَلَةِ الْحَرَسِ وَهُوَ أَشَدُّهُ عَلَيٍّ فَيُفْصَمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا
قَالُ وَأَخْيَانًا يَتَمَثِّلُ لِي الْمَلَثُ رَحُلاً فَيُكَلِّمُنِ فَأَعِي مَا يَقُولُ﴾(٢). ويمكن من
حلال هدين الحديثين استنتاح عدة إشابِإتِ:

أولها أن انتداء أمر النبي لنعقي الوحي كان بالرؤيا الصالحة، واعتبرتها السيدة عائشة رضي عنها جزءاً من النوة، وقد صرَّحب بدلك في أول الحديث "، فكان النبي مُنْجُ لا يرى رؤيا إلا حاءت مثل فلق الصبح، وكأن هذه الرؤيا إعداد لما هو أعلى منها من إطلاع على المعينات، فإذا

⁽۱) انظر الألوسي روح المعاني ۱۵ ۱۹۹۹، والشيخ محمد وشيد رصا العسير المبار ۱۷۹/۱۱، وانطباطيائي المبر دافي تفسير القرآن ۲۰ / ۳۷۵، والحديث أحرجه الإمام البحاري في صحيحه كتاب بدء لوحي بات بدء الوحي

 ⁽۲) أخرجه الإمام النجاري في صحيحه كان بده الوحي بان بده الوحي والصنصلة
بفتح الصادين هي صوت وقوع الحديد بعضه عنى بعض، ثم أطلق على ما له طبي
راجع ابن حجر، فتح الباري في شرح صحيح البحاري: ۲۱/۱

⁽٣) أحرج البحاري هي صحيحه عن أبي سعيد المُعَدَّرِيُّ أنَّهُ سَعَعُ رَسُولُ اللَّهِ يَجُهُ يَقُولُ (٣) (الرُّؤَيا الصَّالِحةُ جُزَّةُ منْ سِتَّةِ رَأَرْبعين جرَّةًا مِنْ السُّوَّة) كتاب التعبير. باب الرؤيا الصالحة جره من سنة وأربعين حرءاً من نبوة قال ابن حجر، اوالرؤي الصادقة وأن كانت حرهاً من النبوة فهي باعشار صدقها، ولا نساع لصاحبها أن يسمى بياً وليس كدلث، راجع النبوة فهي باعشار صدقها، ولا نساع لصاحبها أن يسمى بياً وليس كدلث، راجع النبوة فهي باعشاري في شوح صحيح النجاري: ١ / ٢١

كانت رؤيته مطابقة للو.قع، فإن مطابقة الوحي من باب أولى؛ لأن الرؤيا منامية، والوحى يقظة.

ثانياً: صرورة تصفية النفس بالتمكر والنامل، وهذا ما فعله النبي الله على على المناسعة والمفسرون من كلامهم عن نقوة القدسية التي يجب أن يتحلى بها المناسعة والمفسرون من كلامهم عن نقوة القدسية التي يجب أن يتحلى بها السيء فصلاً عن الفصائل الحُنُقية التي يتصف بها، وقد دلَّ عليها وصف السيدة حديجة رضي الله عنها له احبث كان يصل الرَّحم، ويحمل الكُلُّ ويكسب المعدوم، ويقري العبيف، ويُعس على نوائب الحق، ولكن هذا لا يدل على أن النوة تنال بالكسب كما يرى الفلاسقة، بل لو النفتا إلى قول السيدة عائشة رضي الله عنها (ثُمَّ حُيِّبُ إِلَيْهِ الْحَلاَءُ لِنُم الله قالما أن النوة عناية ورعاية إلهية، فإن حنه يُحَالِ للحلاء ليس بيده أو إنما حُبِّبُ إليه ذلك فأحنه، ومن الأدات التي أراها دليلاً بي ذلك قونه بعالى محاطناً موسى عليه وس الأدات التي أراها دليلاً بي ذلك قونه بعالى محاطناً موسى عليه ولما السلام في وَلِنُسَمَّ مَلَ عُبِينَ ﴾ أنه الله الكسلام في وَلِنْ عَبِينَ ﴾ أنه الله الكسلام في وَلِنْ عَبِينَ ﴾ أنه الله الكسلام في الله الله على محسني ولارادتي (1)

ثالثاً. تمثل الملك صاحب ساموس بصوره مُذرَكة للبي، وهذه الصورة مههلة تماماً عن نفس النبي، أعني أن هماك انهصالاً بين شخص النبي والملك، وليس الأمر يرجع إلى قوة المحيلة كما يرى الفلاسفة، بدليل الحوار الذي دار بين الملك والنبي على أن فتور الوحي وظهوره مرة أخرى، فليس للببي إرادة في تلقي الوحي، يدعوه منى شاء أو يتخيل كما يريد، فيكون الوحي، هذا ليس سده ألبتة، وفي هذا دليل قوي للرد على بطرية الاتصال بالعقل الفعال ا.

 ⁽¹⁾ انظر: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي العران: ١٦ / ١٦٢، والبيضاوي: أنواو
 التنزيل وأسرار الناوبل: ٣/ ٤٥١، والمسمي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل ٣ / ٥٥.

قال أستادنا الدكتور البوطي ومحديث بدء الوحي على النحو الذي ورد في الحديث الثابت الصحيح وينظوي على تهديم كل ما يحاول المشككون تخيله إلى الباس في أمر الوحي والبوة يهدم كل ذلك بكل من يوهان اللروم البين، والقياس اليقيني الأولى، القائمين على الاستقراء التام، فإنك لو ذهبت مصر الوحي رغم ثبوت هذا البص بتلك التفسيرات الحدسية المتحيلة، لامتلوم دلث عدة نائح كمها باطلة، لا يمكن أن يصدقها العقل النام.

و بجد أن صدر المتألهين الشير ري قد حمع في تفسيره لظاهرة الوحي بين ما قاله جمهور المسلمين وما قاله المملاسفة، فذكر أن الأمة مطبقة على أن السبب الله كان يرى جسريل معليه السلام مسمره الجسماني، ويسمع كلام الله على لسانه العدسي بسمعه الحسداني (٧)

ثم ذكر أن الروح الإنساسي إذا تجرد عن البداء، وتطهر على اللذات والشهوات، انصل بالعقل الفعّال الدي منه تتراءى حقائق الأشباء كما يتراءى بالتور البحسي النصري الأشباح المثانية في قوة البصر إذا لم يمتع حجاب، وما ترال هذه الروح القدسية تترقى في قوة اتصالها مما قوقها حتى لا يشغلها شأذ عن شأن، فإذا صارت كذلك تنقت المعارف الإلهية بلا تعلم بشري، بل من الله تعالى، ثم يتعدى تأثيرها إلى فو ها، ويتمثل لروحه النشري صورة ما شاهده بروحه القدسي، وتبرر منها إلى لظاهر فتتمثل للحواس الظاهرة، لا سيما السمع والبصر، فيرى بنصره شخصاً محسوساً، ويسمع بسمعه كلاماً منظوماً، فالشحص هو الملك النازل بإذن الله تعالى الحامل للوحي الإلهي،

⁽۱) كبرى اليقينيات الكونية ۱۹۲

⁽٢) أنظر: تفسير القرآن الكريم ٢ / ١٤٧

والكلام هو كلام الله تعالى، وهد الأمر المتمثل ليس مجرد صورة حيالية لا وجود لها في حارج الدهن والنخيل، كما يقوله من لا حطَّ له من علم الباطن، ولا قدم له في أسرار الوحي و كتاب، كعص أنباع المشائين معاذ الله تعالى هن ذلك(1).

فهذا الكلام ـ كما هو ملاحظ ـ فيه مزج بين ما قاله جمهور المسلمين، وما قاله الملاسفة، فالنبي بعد تصاله بالعقل العقال وترقيه الروحاني، تتمثل لروحه البشري صورة ما شاهده، وتبور منها إلى الحواس الظاهرة،

ثم دكر أن للوحي طريقين. الأول أن ترتفع النفس من المحسوس إلى المتحيل، ومنه إلى المعقول، والصور ثابتة في أحيازها وعوالمها والثاني: أن ينزل الصص من عالم الأمر إلى ألمقس في يعيض من النفس إلى القوة المخالدة، فتمثل لها الصورة بما القُتُم إليها من الكلام في الحال، ثم تنحلر الصورة المتمثلة والعبارة المنظومة من النخيال والمتخيلة إلى الحس المشاهد وهذه الطريقة أقصل صروب الوحي والإيحاء (٢)

وما قاله الشيرازي هما عن طريقتي التقاء النفس بالوحي مطابق لما قاله معص الفلاسفة عن كيمية تلفي لوحي (٢٠) ونلاحظ أن الطريقة الأولى لكيفية تلقي الوحي تقوم على مجرد التحرُّد و لرياصة، وهدا يعني أن البوة مكتسبة،

^{(1) -} انظر، المصدر السائل: ٧ / ٩٧،

⁽۲) انظر: تقسير القرآك الكريم: ۲ / ۱٤٩

⁽٣) انظر، العارابي رسائل العارابي(كتاب نفصوص) ١٦، وقال مسكويه إن الإنسان إما أن يرتقي درقياً طبيعياً، ومعنى دنك أن بديم العكرة ملة حيامه في حميع الموجودات لينال خفائقها نقدر طاقه بنشر، فيموى هاحمه وبحد نظره، وتلوح له الأمور الإلهية، فتقرر في نفسه وإما أن تأتيه تلك الأمور من غير أن يرتقي فيها. انظر: العوز الإصعر: ٩٢.

والقول باكتساب النبوه مردود من قِبَل جمهور المسلمين، وأما الطريقة الثانية فهي أقرب إلى ما دكره جمهور المستمين عن كيصة تلفي الوحي، وإن كان الشيراري قد استعمل المصطلحات المسلمة في بيان تلك الكيفية.

وقد ردَّ الألوسي على ما قاله مشيراري فقال. قوفيه ما تأناه الأصول الإسلامية مما لا يحقى عليك، وقد صرح عير واحد من المحدثين والمعسرين وعبرهم دائمال الملك، وهو حسم عندهم، ولم يؤول أحد منهم بزوله قيما نعلم، نعم أولوا نزول القرآل ويرابه (1)

وكدلك تكلم الطاطبائي عن أسوة وصلتها بالوحي، فقدم لما مقارنة حيدة بن نظرة الفلاسفة عن أسوة وبقرة بعض الباحثين من أهل هذا العصر، فدكر أن يعفن الباحثين رأوا أن للبوة توع بنوع فكري (٢)، وصفاء دهني، يستحصر به الإنسان المسمى سياً كمال قومه الاحتماعي، فيستحصر ما ورئه من العقائد والأراء، ويطفها على مقلسيات عصره ومحلط حياته، فعن لهم أصولاً اجتماعية، وكليات عملية، يستصلح بها أفعالهم المحبوبية، ثم يتمم دلك بأحكام وأمور عبادية، ليستحفظ بها خواصهم الروحية، لافتقار الجامعة الصالحة والمدنية الفاصلة إلى ذلك ورأى الطباطبائي أن هذا الافتراض يتمرع عنه ما يلى:

انظر: روح المعاني ١٠١/ ١٣١

⁽٢) برى الاتحاه العدماني أن الوحي شامل بكل حواظر الإنسان وهواجسه ومشاعرة ولكل جهود المصلحين عبر التربح بعر، "حمد إدريس لطعان الحاج: موقف الفكر العربي العلماني من النص غرآبي (دعوى تاريخة النص بمودجاً) ١٩٠٥ وسالة دكتوراه مقدمة لكلية دار العدوم بجامعه بقاهرة ١٤٢٤هـ/ ٢٠١٣م قال بصر حامد أبو ريد اللوحي اسم يطلق على النشاط القاهلي للإنسان في كل زمان ومكانه القد الحطاب الديني ١٨٩ مكتبة مدنوني بالقاهرة طالم ١٩٩٥م وراجع موقف الفكر العربي العدماني من النص القرآبي (دعوى تاريخية النص بمودحاً) ٤٩٥ الفكر العربي العدماني من النص القرآبي (دعوى تاريخية النص بمودحاً)

أولاً: أن الببي إنسان مفكر بالغ هدفه الإصلاح لاجتماعي. ثانياً. أن الوحي هو انتقاش الأفكار الفاضلة في دهنه.

ثالثاً ؛ أن الكتاب السماوي محموع هذه الأفكار الفاضلة المنزهة عن التهوسات النفسانية والأعراض النفسانية الشخصية.

وامعةً. أن الملائكة التي أخبر مها لبي قوى طبيعة تدبر أمور الطبيعة، أو قوى نفسانية تفيص كمالات المعوس عليه، وأن روح القدس مرببة من الروح الطبيعية المادية تترشح منها هذه ؛ لأفكار المقدسة

خامساً. أن المعجرات المنقولة عن الأنساء المنسونة إليهم، نحرافات مجعولة أو حوادث محرفة لنهع الدين، وحفظ عقائد العامة عن التبدل بتحول الأعصار(١)

ثم قال هده حملة ما دكروه و للوة بهذا المعنى، لأنْ تُسمّى لعبة سياسية أولى بها من أن تسمى بنوة إلهبة، و لكتب السماوية المأثورة - على ما بأيدينا - لا توافق هذا التمسير، ولا تناسبه أدبى مناسبة، وإنما دعاهم إلى هذا النوع من التمسير إحلادهم إلى الأرص، وركوبهم إلى مناحث المادة، فاستلزموا إنكار ما وراء الطبيعة، وتمسير الحقائق المتعالية عن المادة بما يستحها هن شأتها، وتعبيدها إلى المادة الحامدة، والبحث الصحيح يوجب أن تفسر هذه البيانات اللقطية على ما يعطيها اللفظ في الحرف واللغة، شم يعتمد في أمر المصداق على ما يمسر به بعص الكلام بعصاً، ثم ينظر: هل الأنظار العلمية تنافيها أو تنظيها؟ فلو ثبت فيها في حلال دلك شيء خارج عى المادة وحكمها، فإنما الطريق إليه إلماناً أو بقياً طور آحر من البحث، غير البحث الطبيعي الذي تتكفيه العلوم الطبيعية، فما للعلم الباحث عن الطبيعة

⁽١) انظر: العبران في تفسير القرأن. ١ / ٨٩

وللأمر الحارج عنها؟ فإن العلم السحث عن المادة وحواصها، ليس من وظيفته أن يتعرض لعير المادة وحوصها لا إثباتاً ولا بقياً، تطير هذا ما لو أراد الباحث في علم اللعة أن يستعهر من عدمه حكم الفلك بقياً أو إثباتاً(١).

إدن عيمكن أن نستنتج مما صبق أن بين نعص المفسرين والفلاسعة قاسماً مشتركاً، فهم متفقون على وحوب تعير النبي عن غيره من الناس بصفات وفصائل حاصة، أو كما قال العلاسقة، يتمبز بقوة قدسية، ولما كانت النبوة دات مرتبة عالية ومبرئة ربيعة، اصطفى لها الباري ـ عر وحل ـ من عباده مُنْ هو أهل لذلك.

ولكهم احتلفوا في كيفية نلقي أسي للوحي، ففلاسفة الإسلام يرون أن تلقي السبي للوحي يرجع إلى قوة المحيلة واتصالها دلعقل الفعّال، وقد رمطوا نظرية السوة عموماً بنظرية العيص عندهم (٢)

وأما المعشرود فيرول أن الوحي به عده صروب، منها الرؤب الصالحة، ومنها الإلهام، ومنها رؤية الملك بصور متعدده، منها صورته الملائكية التي خُلِق عليها، ومنها صورته البشرية، وقد رآه الصحابة رصوال الله عليهم كما جاء في الحديث الصحيح (")، وأعظمها أن يتلفى النبي

⁽١) انظر: الميزان في تصبير القرآن: ١١/ ٩٠

⁽٢) انظر الدكتور عبد انفتاح العاوي: النبوة بين العلسمة والتصوف ٢٠

٣) عَنْ عُمْرُ بْنُ الْحَطّات ـ رصي له عه قال بشما بحن عِنْد رسُولِ الله بَعْلِة دات يَوْمٍ إِذْ فَلْع عليه رجّلُ شديدُ ب صي بغيّابِ شديدُ سو به الشّعر لا يُرَى عليه أَفْرُ السّغرِ وَلا يَعْرِفُهُ مِنّا أَحَدُ حَثْى جلس إلى الشّي يَعْجُ فأسد رُحْنَيْهِ إلى رُحْبَيْهِ وَوَضَع كُفّيه عَلَى فَحَديث من حتى قال عُمرُ بُنُ الْحَظّات ـ رصي الله عنه ـ ـ وهو محل الشاهد . في الحديث منية ثم قال لي (يَا عُمرُ أَندُري من السّيلُ قُلْتُ / الله / ورَسُولُهُ أَعْلَمُ قال فإن في (يَا عُمرُ أَندُري من السّيلُ قُلْتُ / الله / ورَسُولُهُ أَعْلَمُ قال في (يَا عُمرُ أَندُري من السّيلُ قُلْتُ / الله / ورَسُولُهُ أَعْلَمُ قال في (يَا عُمرُ أَندُري من السّيلُ قُلْتُ / الله / ورَسُولُهُ أَعْلَمُ قال في (يَا عُمرُ أَندُري من السّيلُ قُلْتُ / الله / ورَسُولُهُ أَعْلَمُ قال في الله إلى مناهم في صحيحه كتاب قال فإنّه جِبْرِيلُ أَن كُمْ يُعَلِّمُكُمْ ديسكُمْ) الموجه الإنام مسلم في صحيحه كتاب الإيمان: ناب بيان الإيمان والإسلام والإحسان

الوحي عن الله مسيحانه وتعالى مسشرة، فهده ضروب تلقي الوحي كما أشارت إلى ذلك المصوص الصحيحة من الكتاب والسنة، ولم ينحث المفشرون في التدقيفات الفلسفية في كيفية فلك، فقد آمنوا بطاهر النصوص كما وردث.

ه هل النبوة ولجبة أو جائزة؟:

تحدث بعص فلاسفة الإسلام عن الحاجة إلى البيوة، فذكروا أن الإسال لا يحس تدبير أمره من غير شربث يعاونه على ضروريات حاجاته، ولا بدله من عقد البدل والاحتماعات، حتى بشنرك الباس حميماً في أسباب المعيشة والحياء؛ لأن الإنسال بالطبع محتاح إلى اجتماع مؤد إلى صلاح حاله، وهو المراد من قولها. الإنسان بالطبع بالطبع

واجتماع الماس على التعاول لا ينتظم إلا إذا كان بيهم معاملة، ولا بد في المعاملة من سنة وعدل، ولا بد للسنة والعدل من سانً ومُعَدِّل، ولا بد من أن يكون هذا بحيث يجور أن يحاطب الناس ويلزمهم السنة، ولا بد من أن بكون هذا إنساناً، ولا يجور أن يُتَرَكُ الناس وآراءهم في ذلك فيحتلفون، عالحاجة إلى هذا الإنسان أشد من الحاحة إلى إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين. فواجب إذن أن يوجد نبي، وواجب أن يكون إنساناً، وواجب أن تكون له حصوصية ليست لسائر الناس، حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم، فيتمير به منهم، فتكون له المعجرات التي أحيرنا بها(١). وبهذا تجد أن فلاسفة الإسلام يرون أن البوة واجب شوتها؛ لاحتياج

⁽١) انظر المارابي آراء أهل المدينة العاصلة ٥٣، وابن سيد الشفاء (الإلهات) ٢/ ٤٤١، والنجاة ٣ / ٤٩٩، والعرائي معارج القدس في مقارج معرفة النفس الثنويجات الموحية والعرشية: ضمن محموعة في المحكمة الإلهاة ٩٥، وابن لنفيس مرمالة الكاملية في السيرة السوية ١٦٢

النوع الإنساني إلى مَنْ يسوسهم سثويعة عادلة، حتى تتم مصالحهم ومعاملاتهم على أكمل وجه

وقد تحدث بعص المعسّرين عن حتياج النوع الإنساني إلى مَنْ يسوسهم بشريعة عادلة، فذكر كلَّ من الراري واليسانوري ما ذكره ابن سيتا ورياده، ودلك عند تفسيرهما لقوله تعالى ﴿وَلَوْلًا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ تَعْمَنَهُم يَبَعْضِ لَّعَسَدَتِ الْأَرْشُ وَلَحَكَ أَنَّة ذُو فَعْسَلٍ عَلَى الْكَبَيكِ [السفرة يبتقي لُعَسَدَتِ الْأَرْشُ وَلَحِكَ أَنَّة دُو فَعْسَلٍ عَلَى الْكَبَيكِ [السفرة الاسلام] من الماس عن المهرج والدرة العنن في بدب بالأسياء عليهم السلام، ثم بالأثمة والملوك الدانين عن شواتعهم، وتقويره أن الإنسان الواحد لا يمكنه أن يعيش وحده؛ لأنه ما لم يحر هذا لذاك، ولا يطحى داك لهذا، ولا يسي هذا لذاك، ولا يطحى داك لهذا، ولا يسي هذا لذاك، ولا تسم ولا تم إلا عند الحماع جمع في موضع واحد، فنهذا قين الإنسان الواحد، ولا تتم إلا عند اجتماع جمع في موضع واحد، فنهذا قين الإنسان مدني بالطبع

وقد يمصي الاحتماع إلى المسارعة والمحاصمة والمقاتلة، ولهدا لا مد في المحكمة الإلهية من وضع شويعة بين الحلق، لتكور قاطعه للحصومات والمسازعات، فالأبياء عليهم السلام لدين أثرًا من عبد الله لهذه الشرائع هم الذين دفع الله لسببهم وسبب شريعتهم الآفات عن الحلق، فإذا تمسك الحلق شرائعهم لا يقع بينهم حصام ولا براع، فالملوك والأئمة متى كانوا يتمسكون بهذه الشرائع كانت المتن زائدة، والمصالح حاصلة وكما لا بد في قطع المخصومات والمسازعات من الشريعة، فكذا لا بد في تنفيد الشريعة من المنطان والأمير(1) قال القرطني، "وقيل هذا الدفع بما شرع على ألسنة

 ⁽۱) انظر الراري مماتيح العيب، ٦ (۲۰٦) واليسابودي عرائب القرآن ورغائب المرقاد، ٢ / ٥٣١

الرسل من الشرائع ولولا ذلك لتسالب لباس، وتناهبوا، وهلكوا، وهدا قول حسن، فإنه عموم في الكف والدفع وعير ذلك، فتأمله (١).

الأمر الأولى: أن بقول إن هذا الشخص قد ادعى النبوة وطهرت المعجرة على بدو، وكل مَنْ كان كِذلك عهو رسول من عند الله تعالى حقاً وصدقاً، وهذا ما أشرنا إليه في دبل المعجرة .

الأمر الثاني. أن بعلم بعقولت أن الإهتقاد الحق والعمل الصالح ما هو؟ ومن ثُمَّ بعلم أن كل مَنْ جاء ودعا لخلق إلى دلك، وكانت لنفسه قوة قوية في نقل الناس من الاعتقاد الناطل إلى الاعتقاد النحق، فهو النبي الحق الصادق(٢)

وذكر الراري أد مفوس الحلق قد ستولى عليها أنواع النقص والجهل وحد الدنيا، وبحن تعلم بعقولها أن سعادة الإنسان لا تحصل إلا بالاعتقاد المحق والعمل الصالح، وحاصله يرجع إلى أن كل ما قُوَّى تُفْرَتُك عن اللها ورعبتك في الاخرة لهو العمل الصالح، وكل ما كان بالصد من ذلك فهو العمل العمل الأمر كذلك كانوا محتاجين إلى إنسان

⁽١) الجامع لأحكام القرآن ٣/ ٢٦١، والشيخ محمد رشيد رصا تفسير المسار ٢٨٢/٢

 ⁽۲) انظر الرادي، مقاتيح الغيب ۱۷ / ۱۲۱، واليسانوري عرف القرآن ورحائب
 الغرقان: ٦ / ٦٢

كامل، قوي النفس، مشرق الروح، علوي الطبيعة، ويكون بحيث يقوى على نقل هؤلاء النافصين من مقام النقصان إلى مقام الكمال، وذلك هو النبي ولما كانت القدرة على نقل النقصين من درجة النقصان إلى درجة الكمال، مراتبها محتلفة ودرحاتها متفاونة، لا جرم كانت درجات الأنبياء في قوة النبوة محتلفة. قال الرازي فيذا عرفت هذه المقدمة فنقول إنه تعالى لما بين صحة نبوة محمد من طريق المعجره، ففي هذه الآية بين صحة نبوته بالنظريق الثاني، وهذا الطريق طريق كشف عن حقيقة السوة، ممرّف لما لماهيتها، فالاستدلال بالمعجر هو الذي يسميه المنطقيون برهان الإن، وهذا العظريق هو الطريق الذي يسمونه برهان اللهم، وهو أشرف وأعلى وأكمل وأفضل»(١)

ثم تحدث الراري والميسانوري هن صرورة وجود النبي لاستكمال المقوس سعادتها في المدنيا و لآخره، فدكرا أن الله تعالى وصف القرآن في هذه الآية بصمات أربع الأولى كونه موعظة من عبد الله الثانية: كونه شماء لما في الصدور. الثالثة كونه هدى الرابعة كونه رحمه للمؤمس. ولا بد لكل واحدة من هذه الصفات من فائدة محصوصة، ذلك أن الأرواح لما تعلقت بالأجساد إلتذت بمشتهيات العالم الحسداني وطباته، فصار ذلك سناً لحصول العقائد الباطلة والأحلاق الدعيمة في جوهر الروح، وهذه الأحوال تجري محرى الأمراص الشديدة لحوهر الروح، فلا بد لها من طيب حاذق، فالدي معرى الأمراص الشديدة لموهر الروح، فلا بد لها من الأحوال تجري محرى الأمراص الشديدة لموهر الروح، فلا بد لها من طيب حاذق، فالدي معرى الأمراض المدينة في الأدوية التي تعالى القلوب المريضة ثم إن الطيب إذا وصل إلى المريض فله معه مراتب أربع:

 ⁽۱) انظر: المصدر السابق: ۱۷ / ۱۳۰، وكتابه: البوات ۱۸٤، وقد منبق التعريف بيرهاد الإن ويرهان اللم راجع: صفحة ۱۱۹

المرتبة الأولى أن ينها، عن تناول ما لا ينبغي، ويأمره بالاحتراز عن تلك الأشياء التي بسببها وقع في ذلك المرض، وهذه هي الموعظة.

المرتبة الثانية. أن يسقيه أدورة تريل عن باطنه تلك الأحلاط الفاسدة الموجبة للمرض، فكدلك الأسياء عليهم السلام إذا منعوا الحلق عن فعل المحظورات صارت ظواهرهم مظهرة عن فعل ما لا يسعي، فحيئتذ يأمرونهم بطهارة الباطن ودلك بالمجاهدة في إر لة الأخلاق الدميمة وتحصيل الأحلاق الحميدة، فإذا رائت فقد حصل الشفاء لمقلب، وصار حوهر الروح مظهراً عن جميع المقوش المانعة عن مطالعة عالم لملكوت، وهذا هو الشفاء.

المرتبة الثالثة أن جوهر الروح الدطفة قابل للتجليات القدسية والأصواء الإلهية، وفيص الرحمة عام فير سقطع، فإذا ذالت العقائد القاسدة والأحلاق الدميمة، فلا بدوال يقع ضوء عالم القدس في حوهر النفس القدسة، وهذا هو الهدى.

المرتبة الرابعة ال تصير النفس لبالعة إلى هذه الدرحات الروحانية والمعارج الربابية بحيث تفيص أبواره على أرواح الناقصين فيض البود من جوهر الشمس على أحرام هذا العاسم، وهده هي الرحمة، وإنسا خص المؤمنين بهذا المعنى؛ لأن أرواح لمعاندين لا تستضيء بأبوار أرواح الأنبياء عليهم السلام، لأن الحسم بذيل لمنور عن قرص الشمس هو الذي يكون وجهه مقابلاً لوجه الشمس، فإد لم تحصل هذه المقابلة لم يقع ضوء الشمس عليه.

فالحاصل أن الموعظة إشارة إلى نظهير ظواهر الخلق عما لا ينبعي وهو الشريعة، والشفاء إشارة إلى نظهير لأرواح عن العقائد العاصلة والأحلاق الدميمة، وهو الطريقة، و لهدى وهو إشارة إلى ظهور نور الحق في قلوب الصديقين وهو الحقيقة، والرحمة وهي إشارة إلى كوبها بالغة في الكمال والإشراق إلى حيث تصير مكمنة للماقصين وهي النيوة فهده درجات عقلية ومراتب برهانية مدلول عبها مهده الألفاط القرآبية(١)

ولا يخفى أن هذه الإشرات التي أبولها الراري والبيسابوري على الشريعة والطريقة والحقيقة والسوة، محالف لطاهر الآية كما قال الآلوسي، فالذي يقتصيه الظاهر كون المدكورات أوصافاً لنقرآن الكريم باعتبار كونه سباً وآلة لها(٢).

الأمر المثالث دلّ عليه قوله تعالى ﴿ فَلْ أَنَيْتُهُ لَكُمْ مَن وَرُقِ هَ مَعَنْشُر مِنَهُ حَرَانًا وَحَلَلًا قُلْ مَانَةُ أَوْتَ لَكُمْ أَرْ عَلَى أَلَو تَفَرُّونَ ﴾ مسقريره أنكم محكمون محل معص الأشباء ومحرمة معصها، فإن كان هذا لمحرد التشهي فذلك ماطل مالانفاق؛ لأبه مؤدي إلى التمارع والتشاخر، واحتلاف الأراء والأهواء، وإن كان لأمه حكم الله تعالى فيكم، فيمال هم عرفتم الأراء والأهواء، وإن كان لأمه حكم الله تعالى فيكم، فيمال هم عرفتم دلك؟ فإن كان نقول رسول أرسله إليكم فقد ، عترفتم بصحة السوه، وإلا كان افتراء على الله ه سيحانه وتعالى _ (1)

ورأى الشيراري أنه لا بد في العدية الأرلية من يعثة التبي وإرساله، وأن السوة تجب بأمرين

الأول: عباية من الله ـ سبحانه وتعالى ـ، فمَنْ سؤى أحمص القدمين ووضع تقويس الحاجبين، وأنبت أشعرها، وقد تكون هذه الأشياء تكميلاً للزينة، فإذا فعل هذا مع الاستعماء عمه، فأن يقيص السوة على روح من الأرواح البشرية، كان أولى.

 ⁽۱) انظر معاتيح العيب ۱۷ / ۱۲۱، واسيسانوري عرائب القرآن ورعائب الموقان
 ۲۸ / ٦

⁽٢) - انظر: روح المعاني: ٦ / ١٣٣

 ⁽۳) انظر، معاتبح انفیت ۱۷ / ۱۳۵، و سیسجوري عراتب انقرآن ورعائب تعرقان
 ۲۰ / ۲.

والثاني: حاحة من الخبق في نقائهم الدنيوي، وخلاصهم الأخروي، لما ثبت أن الإنسان مدني بالطبع، ولا بد للحلق من الهدانة إلى كيفية المصالح، وجلب المساعي و لمناهج، ووجود هاد للحلق مؤيد من عند الله، يأتمرون بأمره، ويتزجرون بزجره (١)

ولا يحقى علينا أن ما ذكره الشيراري هنا هو تكرار لكلام ابن سينا الذي سبق بيامه، بل أحد عن الفار لي أيضاً، وذلك عندما فارن بين صرورة وحود رئيس واحد مطاع، يدمر ويسوس السد وقواه ولين صرورة ذلك في المجتمع الإنساني، وهذا ما فعله الفار بي في اراء أهل المدانة الفاضاة (٢)

⁽١) مظر: تعسير القرآن الكريم ٦ / ٤٦

⁽٢) انظر: ٥٣.

ويتوجه نحوها أفراده، ومن الصروري أن هذا الكماب لا يتم للإنسان وحده؛ لكثرة حوائجه الحيويه التي يحب أن يقوم بها لأجل رفعها، فالإنسان مدني تعاوني بالطبع

ومن الصروري أن الاحتماع التعاولي بين الأفراد لا يتم إلا بقوائين يحكم فيها، فكان من الواجب في عنية الله تعالى أن يهدي الإسان إلى سعادة حياته وكمال وحوده على حد ما يهدي سائر الألواع إليه، فكما هدأه بواجب عديته من طريق النحلقة والمصرة إلى ما فيه حبره وسعادته، فواحب في عديته أن يهديه إلى أصول وقوالين اعتقادية وهملة يتم له متطلق شؤون حياته عليها كماله وسعادته ولا يكمي في دلك ما جهز به الإنسان من العقل، فلا مناص من الوحي في تربية الدوع، قمن الواجب في العباية أن ينزل الله على المجتمع الإنساني دنتا يدينون به، وشريعة يأحدون بها في خيانهم الاجتماعية دون أن يخص بها قوماً، ويترك الاحرين سدى لا عبابة بهم (١)

وبهذا العرص يظهر لنا أن هؤلاء المفسّرين قد تأثروا بما قائه فلاسفة الإسلام عن صرورة السوة لأحل الاجتماع لإنساني، فلا تستقيم حياة المجتمعات الإنسانية إلا بالعدب، والعدل لا يتحقق عنى الوحه المطنوب إلا بوجود شخص متمير عن سائر الناس متميز بقوة بطرية وعملية قبس لهم السن والأحكام بأمر الله تعالى، وهد لشخص هو الني أو الفلسوف، كما يرى القلاسفة، فتحدث بعض المقسّرين عن ذلك، ورأوا أن ذلك الشخص هو البي، أو الأئمة والملوك الدين يذودون عن شرعه وسنته

ولا أرى مي ذلك معارضة للصوص القرآن الكريم، على الآية السابقة

⁽۱) - انظر ۱ ألميزان في تفسير القرآن: ۲ / ۱۱۳، و ۱۰ / ۲۶۹

التي ذكرها الطباطبائي تؤيد دلك، حبث بيت أن المقصد من بعثة الأنبياء وإنزال الكتب هو الحكم بين الناس صما احتلفوا فيه وقال تعالى أيضاً: وإنزال الكتب هو الحكم بين الناس صما احتلفوا فيه وقال تعالى أيضاً: ووَمَا اللَّهُ عَلَيْكَ الْمَلْكَ الْمَلْكَ الْمَلْكَ الْمَلْكَ وَمَاكَى وَرَحْمَةً لِمَوْبِ فَوْرَمَا اللَّهُ اللّهُ الل

ولكن الدي يجب أن يوقف عده ويناقش، هو مسألة وجوب النموة وحوازها، فكلام المعشرين السابق يشير إلى ضرورة وحود السوة الأحل الاجتماع الإنساسي، وقص الحلافيات والمثار أهات الحاصلة بينهم وقد صرّح البيصاوي مدلك، فقال عد تفسيره مقونه معالى، ﴿ رُسُلًا مُّنَشِرِينَ وَمُنودِينَ إِنلًا لِيَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَ اللهِ حُمَّةُ بَقَدَ الرُسُلُ وَكَانَ اللهَ عَرْبِرًا حَرَيكَ ﴾ [الساء، ١٦٥]. اوفيه

⁽۱) انظر ابن النهيس الرسالة لكاملية في السيرة اللبوية (١٦٤) والشيخ محمد رشيد رضا تفسير المبار (١/ ٢٣٤) وكتابه الوحي المحمدي ٤٣ قال المبارودي الهيئدل على إثبات النبوة من حمسة أوجه أحلها أن الله تعالى منعم على عباده يما يرشدهم إليه من المصالح وليا كان في بحثة الرسل ما لا تدركه العقول كان إرسالهم من عموم المصالح ولتي تكمر بها والثاني أن ديما تأتي به الرسل من الجراء، بالحة ثواباً على الرعة في بعن الحير، وبائنار عقاباً، يبعث على الرهية في الكف عن الشرء صارا مبياً لائتلاف بحلق وتعاطي الحق. وبأثاث: أن في عبوب المصالح ما لا يعلم إلا من حهة الرسن فاستقيد بهم ما دم يستقد بالعقل والرابع أن التأله لا يحلمن إلا بالدين، والدين لا يصنح إلا بالرسل المبندين عن الله بعالى من كلف والحامس: أن العقول ربما استكبرت من موافقة الأكفاء ومتابعة النظراء، فلم يجمعهم عليه إلا ظاعة المعبود فيما أده رسلة، فصارت المعبالح بهم أعم، والإتقال بهم أثم، والشمل بهم أجمع، والتنازع بهم أمنعة أعلام البوة (٣٥)

تنبيه على أن بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إلى الماس ضرورة؟ لقصور الكل عن إدراك جزئيات المصالح، والأكثر عن إدراك كليائها (١) وقال الألوسي؛ فعالاية طاهرة في أنه لا بد من الشرع وإرسال الرسل، وأن العقل لا يغني عن ذلك (١). وقال الطباطبائي، قعمن الواحب في العناية أن يمد البوع الإنسائي مع ما له من الفطرة الدعية إلى الصلاح والسعادة، بأمر آخر تتلقى به الهدايه الإلهية، وهو النبوة فربوبيته تعالى بكل شيء المستوحنة لتدبيرها أحسن تدبير، وهدايته كل نوع إلى غايته السعيدة، تستدعي أن تعني بالناس، بإرسال رسل منهم إليهم، ودعوته لناس بنسان رسله إلى الإيمان والعمل الصالح، لتم بذلك سعادتهم في الدب والآجرة (٢)

وكذلك قال كلَّ من البيصاوي (٢) وأبي السعود (٥) والألوسي (٢) باستحقاق السوة بشخص النبي الذي واطب على الطاعة والتحلي بالإحلاص، فدكروا أن مرتبة السوة إما تفصل من الله ـ عز وحل ـ على من بشاء، وإما إفاصة حق على المستعدين لها بالمواطنة على الطاعة والتحلي بالإحلاص، وقد نقل هذا الرأي ابن عاشور في تعسيره ولم عقب عبيه بشيء (٧).

وقال الشيراري الهاد البشر وإن كانوا متماثلين بحسب معنى الإنسانية النوعية، إلا أن بعصهم احتص بكرامة إلهية، وعناية ربانية؛ لأجل

⁽١) أنوار الشويل وأسرار التأويل. ٢ / ٩٩

⁽٢) روح المعاني. ٣/ ١٩٣

⁽٣) - انظر: الميران في تفسير القرآن: ٦٦ / ٦٣

⁽٤) انظر: أبوار السريل وأسرار التأويل ١/ ٢٧٩

⁽٥) انظر. إرشاد العقل السليم إلى مرايا بك ب الكويم ١١٩١١

⁽٦) - الطر: روح المعاني ١ / ٣٩٦

⁽۷) انظر التحرير والتنوير: ١ / ٧٤٦

استحقاق خفي، وعصمة باطلية لا يعلمها إلا الله، فلا بد في العناية الأزلية من بعثه وإرساله، وهو مفاد هونهم. ﴿فَوْلُواْ رَبُّنَ بِعَلاَ إِنَّا إِلَيْكُرَ لَكَرْسَلُونَ﴾(١).

وقول هؤلاء المعشرين (إواصة حق على المستعدين لها) يوحي وجوب البوة، حيث حعلوها حق لمن استعدت نفسه لها وقد أشار إلى ذلك أبو البوكات البعدادي، قرأى أن نفس البي أحص وأشرف من غيرها وللذلك استحق أن يكون رسولاً معلماً، ومشراً ونديراً، وبخاصية نفسه وعناية ربه وملائكته به، تظهر على بده المعجزات، ويطلع على المعينات (٢) وكدهم ممقابل هذا الرأي ذكروا في مواصع أحرى ما يؤكد جواز البوق، وعدم وحوبها، فقد اسبدل الراري بقوله تعالى. ﴿والّا أَمَا أَنُكُ فَاسَيْعَ لِهِ يُوكِي وَاللّهُ عَلَى أَن قله إِن قوله: ﴿وَالّا أَمَا أَنُونَكُ ﴾ [مد ١٣]. على أن السوة لا تحصل للاستحقاق الأن قوله: ﴿والّا أَمَا البياه له ابتداء، يلل على أن ذلك المنصب العلي إنما حصل للأن الله تعالى احتاره له ابتداء، لا أنه استحقه على الله تعالى المتاره له ابتداء،

وذكر كلُّ من أبي السعود (٤)، و لألوسي (٩)، أن السوة عطية من أن جوار وجل يتفصل بها على من بشاء من عدده المصطفين، واستدلا على أن جوار المدوة بقوله تعالى. ﴿ يَدَيْنَ مَادَمَ إِنَّا يَأْتِشَكُمُ رُسُلُّ يَسَكُمْ يَفْشُونَ عَلَيْكُمْ تَابَنِيْ فَسَ اتَّقَلَ وَأَسَلُكُمْ فَلَا يَشَكُمُ وَسُلُّ يَسَكُمْ يَفْشُونَ عَلَيْكُمْ عَابَيْقٌ فَسَ اتَّقَلَ وَأَسَلُكُمْ فَلَا حَوْلُهُ وَلَا هُمُمْ يَجْرَبُونَ ﴾ [الأعرب ٣٥]. فقوله ﴿ وَإِنَّا يَأْتِيَنَكُمْ فِيه تسبيه على أن إرسال الرسل أمرً حائزً، لا و حبٌ عقلاً (١)

⁽١) تعسير القرآل الكريم: ٦ / ٤٧، والآية: ١٦ من صورة يس.

⁽٢) - انظر: المعتبر في الحكمة، ٢ / ٢٣٦

⁽٣) انظر: معاتيح العب ٢٢ / ١٩

 ⁽٤) انظر ارشاد الحل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم ٢ / ٢١٦.

⁽٥) انظر. روح المعاني ٧ / ٢٣٧

 ⁽۲) انظر ابو السعود إرشاد بعقل السيم إلى مريا الكتاب الكريم ۲/ ۲۲۵،
 والآلومي، روح المعاني: ٤ / ۳۵۵

ودكر الآلوسي أيضاً أن ذلك لاستعداد الذي يتميز به الأنبياء عن عيرهم لا يستلرم الإيجاب الذي يقوله علاسفة؛ لأن الله سبحانه وتعالى ـ إن شاء أعطى دلك، وإن شاء أمسك وإن استعد المحل، ولكن جرت عادة الله تعالى أن يبعث من كل قوم أشرفهم وأطهرهم حلة (١).

ومن الممكن الجمع بين هدين برأيين، ودلك إدا حملنا قولهم بوجوب السوة، على وحوب الفصل والكرم و لرحمة، وقد صرّح الراري يدلك، فرأى أن وجوب إرسال الرسل يعني وحوب الفصل والكرم والرحمة (٢)، ومن فرمًا يمكن القول بأن مدهمهم هو حور لسوة وإمكانها، فهي ليست واجمة على الله تعالى، وهذا هو مذهب أهل النعق (٢).

وبعد هذا التعريف بالسوة والألبياء، لانفسير كيفية بلقي النبي للوحي، وبيان حاجة الساس المسومه بسحدت عن دلائل إثناب السوة، ودلك في المبحث التالي:

المبحث الثاني

دلائل إثبات النبوة

عرصا فيما سبق أن للبوة شروط لا تصح ولا تشت إلا بتحققها، فمن هذه الشروط. التحلي بالمصائل النفسانية، وطهور الأفعال الخارقة على يدي النبي، والاطلاع على العيب فهذه الشروط تعد من أهم دلائل السوة، فأما المصائل السفسانية فقد تحدث عنه في المسحث الأول، وأما المعجرة والاطلاع على المنيات فهذا ما بتحدث عنه في هذا المسحث

⁽١) - انظر: روح المعاني ٤ / ٢٦٦

⁽٢) - انظر ؛ مقاتيح الغيب: ١٧ / ٦.

⁽٣) انظر الأمدي. عاية المرام في عثم الكلام: ٣١٨

فقد أشار القرآن الكويم إلى سمعموة كذليل على ثبوت النبوة مراراً وكشف عن بعص المعجز ت التي أيّد الله بعالى بها رسله عليهم السلام، وكان الناس يرون في طهور الآية دلبلاً قوياً على صدق النبي فيما ادعاه، قال تعالى: ﴿مَا أَنِّكَ إِلّا يَشَرّ يَشْكُ فَأْتِ يِعَيْمَ إِن كُنتَ مِن الصّنبونِي ﴾ ادعاه، قال تعالى: ﴿مَا أَنْكَ إِلّا يَشَرُ يَشْكُونِ ﴾ [الشعراء 101 ـ 100]. قال مَديد نَاقَةً لَمَا يُرَبُّ وَلَكُر بَرْثُ يَرْمِ تَعَوْمِ ﴾ [الشعراء 101 ـ 100]. قال الرازي: مرادهم أنث بشر مثله، فلا بد لنا في إلىت تبوتك من الدليل، فقال صالح _ عليه السلام _ ﴿ هَدِيهِ، ثَافَةً لَمَا يَرْبُ وَلَكُر بَرْبُ يَرَمِ مَنْدُومِ ﴾ [المناسلام _ ﴿ وَوَسُولًا إِلّا بِيَ السّرَانِ اللهِ وَقَالِ اللهِ عَلَى النّبولِ كَلَيْتُ اللهِ لَكُمْ وَمَا يَوْمِ اللّهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهُ إِلَيْ اللّهُ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهُ اللهُ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهُ اللهُ اللهِ اللهُ اللهُ اللهِ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهِ اللهُ الله

و للاحظ في قوله. ﴿ وَأَيَشُكُم بِمَا تَأَكُّونَ وَمَا تَدَّجُونَ فِي يُوتِكُم أَن الاطلاع على العيب، وإحدار الماس سعص المغيبات من دلائل السوة أيصاً، قال الرازي: «الإحدار عن العيوب على هذا الوجه معجرة؛ ودلك لأن المنحمين الذين يدعون استجراح الحبر لا يمكهم دلك إلا عن سؤال يتقدم، ثم يستعينون عند ذلك مالة، ويتوصئون بها إلى معرفة أحوال الكواكب، ثم يعترفون بأنهم يعلطون كثيراً، فأما الإخدار عن العيب من غير استعانة بالة، ولا تقدم مسألة، فلا يكون إلا بالوحي من الله تعالى " ودل قوله تعالى: ولا تقدم مسألة، فلا يكون إلا بالوحي من الله تعالى " ودل قوله تعالى:

انظر مماتيح الغيب: ٢٤ / ١٦٠

 ⁽۲) معاتیح العیب: ۸ / ۱۶. و بطر اسیسانوري عوائب القرآن ورفائب العرقان: ۳ / ۱۹۲
 ۱۹۹۱ و الآلوسي روح المعاني: ۳ / ۱۹۹

﴿إِنَّ فِي ذَالِكَ لَآيَةً لَحَدُمُ إِن كُنتُم مُؤْرِدِينَ ﴾ على أن هذه المذكورات الحمسة لمعجرة قاهرة قوية دانة على صدق المدعي، همن آس بدلالة المعجر على الصدق، لا يبقى له في هذه المعجرات كلام ألبتة. أما من أبكر دلالة أصل المعجز على صدق المدعي فإنه لا يكفيه ظهور هذه الآيات (١١).

إذد، فصلق الإحار عن تعيوب معجرة وآية دالة على صدق السي ولموت ببوته (٢). وقد أشار ابن رشد إلى ذلك، فدكر أن السوة تشت من ينلر به الأنبياء من وجود الأشياء التي لم توجد بعد، فتحرج إلى الوجود على الصفة التي أملزوا بها، وبما يأمرون به من الأفعال، ويسهون عليه من العلوم، التي تُدرك فَتُعُلم، فهذه هي العلوم، التي ليست تشه المعارف والأعمال التي تُدرك فَتُعُلم، فهذه هي العلوم، التي السوة، وهي المعجر في العلم والعمل، وأما المعجر في عبر ذلك من الأفعال كالملاق البحر، فشاهد لها ومقوّر (٢)

فالمعجرة إدن من أفوى الدلائل على شوت السوة وصدق مدعيها، والمسلمون حميعهم متفقون على دلث (١) ولكن ما معتى المعجرة، وما هي شرائطها، وكيف نميز بينها وبين لكرامة والسجر والكهابه؟

* تعريف المعجزة:

عرَّف جمهور العلماء المعجرة بأنها اأمر خارق للعادة، مقرون

⁽١) - انظر، مقاتيح العيب ١٤/٨

⁽۲) انظر، الزمحشري: الكشاف ٤ / ۲۳۲

⁽٣) انظر: ساهم الأدلة في عقائد المدة: ٣١٦

⁽³⁾ انظر أبو الحسن الأشعري: رسالة أهل لثعر ١٥٥ والبيهقي الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد ١٣٨، والبيضاوي أبوار الشريل وأسرار التأويل ١/١٥١، و للكتور عبد الحميد مدكور دراسات في العقيلة الإسلامية ١٣٣

بالتحدي، سالم عن المعارضة، وهي إما حسية وإما عقلية ا^(۱). وقال القرطبي: «المعجزة واحدة معجزات لأبياء الدالة على صدقهم صلوات الله عليهم، وسميت معجره؛ لأن النشر يعجزون عن الإتيان بمثلها ا^(۲).

وهذا المعنى للمحجرة ورد في القرآن الكريم ملفظ الآية أو الآيات، والآية تعني العلامة (٢)، فالمعجرة أو الآية علامة على صدق النبي. قال الله شعدالي: ﴿وَمَا مُنْكَ أَنْ تُرْسِلُ بِٱلْآيَتِ إِلَّا أَن كَنْدُ إِلَا أَنْ تُرْسِلُ بِٱلْآيَتِ إِلَّا أَن كَنْدُ أَلَاقَة الله الله مُنْكِدُ مُكَانَدُوْ بِهَا وَمَا تُرْسِلُ بِالْآيَتِ إِلَا غَرْبِكُ الاسراء ٥٩]. فمعنى الآيات هنا المعجرات، مدليل ذكر الناقة لتي كانت معجرة نبي الله صالح ـ عليه السلام ـ

ويشتمل التعريف السابق للمعجرة على الشروط التي اشترطها جمهور العلماء، فحتى تكون المعجرة للعجرة دالة على السوة، يشبرط فيها الشروط التالية كما ذكر القرطبي:

أولاً - أن تكون أمراً حرقاً سعدة، لا يقدر البشر على الإتبال بمثله، ولمو أتى آت في رمان يصبح فيه محي، الرسل، وادعى الرسائة، وجعل معجزته أن يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد، لم يكن هذا الذي ادعاء معجزة له، ولا دالاً على صدقه؛ لقدرة الخلق على مثله فيحب أن تكود المعجزات كفلق البحر، وانشقاق القمر، وما شكله، مما لا يقدر عليها البشر.

ثانياً: أن تُقُرَن بدعوى السواء ويستشهد بها مدعي الرسالة على أنه

 ⁽۱) السبوطي الإتقال في علوم القرآل . ٤ / ٣، وانظر اشهرستاني الملل والنحل:
 (۱) السبوطي الإتقال في علوم القرآل . ٤ / ٣، وانظر اشهرستاني الملل والنحل:
 (۱) ۱۰۲ ، والراري معاتبح العيب ۸ / ٣٤ ، والأمدي: هاية المرام في علم الكلام ١ / ٣٣٣ ، وأبو سنعود ,رشاد العقل لسليم إلى مؤايا الكتاب الكريم ٦ / ١٥ ، والألوسي: روح المعاني: ٨ / ٩٩ ،

 ⁽٢) اليجامع الأحكام القرآن: 1 / 14

⁽٣) انظر . العيرورآبادي: القاموس المحيط: ماده أيي

مرسل من قِبَل الله ـ عز وحل ـ، فيقول آيتي أن يقلب الله ـ سنحانه وتعالى ـ هذا الماء ريتاً، أو يحرك الأرض عند قولي لها ترلزلي، فإذا فعل الله ـ سبحانه وتعالى ـ دلك حصل المتحدى به.

ثالثاً ألا يأتي أحد مثل ما أتى به النبي، على وحه المعارضة، فإن أتى مَنْ يعارضه، فيعمل مثل ما عمر، مطل كونه سياً، وخرج عن كونه معجراً، ولم يدل على صدفه(١)

إذن فالمعجرة أمر حارق لعادة سشر، يعلهره الله تعالى على يد السي، تأبيداً لدعوى السوة، والسؤال المهم هذا هو كيف فشر الفلامعة طهور المعجرة على يد السي؟ وهل تأثر أحد من المعشرين بدلك؟

تأسير الفلاسفة للمعجزة.

علمنا من خلال المبحثين السابقين أن فلاسمه الإسلام مؤمنون بالمعجزات، ولكهم فسرّوها تعبيراً عربناً، يحتلف هما هو متفق عليه بين المسلمين، فقد بنوا تفسيرهم للمعجزات على قوة بأثير العس في عالم المادة والأحسام وقد كتب ابن سينا رسانة حاصة في ذلك سماها (الفعل والانفعال وأقسامهما)، تعرض قيها لذكر المعجزات وكيفية حصولها، وللكرامة والسحر، وغير ذلك، فذكر أن تأثير شيء في شيء آخر يكون على وللكرامة أقسام الأول تأثير الفساني في لمساني الثاني تأثير النفساني في الجسماني. الرابع تأثير الجسماني في الجسماني. الرابع تأثير الجسماني في المعسماني. الرابع تأثير الجسماني في الجسماني. الوابع تأثير الجسماني

ويندرج نحت هده الأقسام الأرسة صروب الوحي، والمعجزات،

⁽١) انظر: القرطبي الجامع لأحكام القرآن: ١ / ٣٩

 ⁽٢) أشار أبو الحس العامري إلى عده الأقسام، راجع الأمد على الأبد ١١٨

والكرامات، والإلهامات، والمبامات، وأبواع السحر، والأهين المؤثرة، ولحو ذلك

قاما الوحي والكرامات مداحنة في تأثير المساني في المساني، وأما المعجزات فإنها على ثلاثة أقسام قسمال من أقسامها يدخلان تحت تأثير النفساني في النفساني في النفساني، وقسم واحد منها يدخل تحت تأثير النفساني في الجسمائي

فأما القسم الأول من أقسام المعجرات فهو ما يتعلق بالعلم، وذلك مأن يُلْقَى إلى المفس المستعلة لذلك، كمال العدم، من غير واسطة تعليم وتعلم بشري، حتى تحيط بمعرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه، بحسب الطاقة السشرية، وذلّ على هذا قوله تعالى " ﴿وَعَلَمْنَكَ مَا لَمْ تَنكُن تَمْلَمُ فَ". وقوله السشرية، وذلّ على هذا قوله تعالى " ﴿وَعَلَمْنَكَ مَا لَمْ تَنكُن تَمْلَمُ وَ". وقوله أنه ما كان يبلو من قبل كتاباً، ولا يحطه بيميه، كما قال تعالى " ﴿وَمَا كُنتَ نَتُولُوا مِن فَلِل كَنْتُ وَلا عَملُهُ بِيسِيكَ مَا لَا لَا تعالى " ﴿وَمَا كُنتَ نَتْلُوا مِن قبل كتاباً، ولا يحطه بيميه، كما قال تعالى " ﴿وَمَا كُنتَ نَتُولُ مِن قبل كتاباً، ولا يحطه بيميه، كما قال تعالى " ﴿وَمَا كُنتَ نَتُولُوا مِن قبل كَنْتُ وَلا عَملُهُ بِيسِيكَ مَا لَا لَا تَعْلَى الْمُعْلِلُونَ ﴾ المحود ١٤٩ وكأن وفي هذه النفس قال تعالى ﴿ وَيَكَادُ رَبُّ بُعِينَهُ وَلَوْ لَمْ نَسْسَهُ مَا أَنْهُ ("). وكأن

⁽١) الأيب: ﴿ وَلَوْلَا فَشِلُ اللّهِ عَيْنَ وَرَحْمَةُ لَمْنَتَ خَابِعَكُ بَسَهُمْ أَلَ يُعِيلُوكَ وَمَا بُهِيلُوكَ إِلّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا بَعُمُرُونَكَ مِن قَوْةٍ وَأَمْرُنَ اللّهُ عَنْيَتَكَ ٱلْكِتَبَ وَلَلْمَكُمَّةً وَعُلْقَتَكَ مَا لَمْ تَكُلّى فَعْلَمُمْ وَكَالِكُ فَشِلُ اللّهِ عَلَيْكَ مَوْلِيدً ﴾ [سورة النساء. الآية 118].

⁽٢) الحديث عن أبي هُريْره أنَّ رسُول الله يَظِيَّةِ قَالَ الْعَصَلَتُ عَلَى الأَنْبِيّاء بِبِتُ أَعْطِيتُ حَوَامِع الْكُلْمِ ونُصِرُتُ بِالرُّعْبِ وأَجِنَّتُ بِنِي الْقَائِمُ وَلَجْعَلَتْ لِي الأَرْضُ طَهُورٌ وَمُسْجِدًا وَأَرْبِيلُتُ إلى الْحَلْقِ كَافَةٌ وخَيْمُ بِيُ النَّبِيُونَ ﴾ آحرجه الإمام مسلم في صحيحه . كتاب المساحد ومواضع الصلاة ورب ذكر لاسم ساس وقم الحديث ٨١٢

 ⁽٣) الأبسة ﴿ أَنَاهُ نُولُ السَمَوتِ وَ لَأَرْضُ مِنْ بُورِهِ كَيفَكُورِ فِيهِ مِعْبَثُ الْمِعْبَاغُ فِي مُنَهِجَةٌ الرُّهَاجَةُ
 الأبسة ﴿ أَنَاهُ نُولُ السَمَوتِ وَ لَأَرْضُ مِنْ بُورِهِ لَا شَرْفِيْقِ رَلَا عَرْبُغُ بَكَاهُ رَبُهَا نَعِيقَ وَلَوْ لَدُ لَمُ الْمُؤْمِنُ وَلَا عَرْبُغُ بِكُالًا فَرَيْهِ وَلَا عَرْبُغُ وَلَا عَرْبُغُ بَكُلُ فَيْءِ لَكُورُ عَلَى ثُورٍ بَهِ مِنْ مُنَاهُ بِعُلِيهِ مِنْ مُنَاهُ وَلَمُ اللَّهِ مَنْ مُنَاهُ وَلَمْ اللَّهِ مِنْ مُنَاهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهِ مِنْ اللَّهِ مِنْ اللَّهِ مِنْ اللَّهُ وَلَا عَلَيْهُ اللَّهُ اللَّهِ مِنْ اللَّهِ مِنْ اللَّهِ مِنْ اللَّهِ مِنْ اللَّهِ مِنْ اللَّهُ وَلَا عَلَيْهُ مِنْ اللَّهِ مُنْ اللَّهِ مِنْ اللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَلَا اللَّهُ مِنْ اللَّهِ مِنْ اللَّهِ مِنْ اللَّهُ وَلَا اللَّهُ اللَّهُ مُنْ اللَّهِ مِنْ اللَّهُ وَلَا عَلَيْهُ مِنْ اللَّهُ اللَّهُ وَلَا اللَّهُ مِنْ اللَّهِ مِنْ اللَّهُ وَلَا عَلَيْهُ مِنْ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ وَلَا عَلَيْهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهِ مِنْ اللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَلَا اللَّهُ مِنْ اللَّهُ اللَّهِ مِنْ اللَّهُ اللَّهُ مِنْ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ مِنْ اللَّهُ اللَّهُ مِنْ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ مُنْ اللَّهُ مِنْ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ مِنْ اللَّهُ مِنْ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ مِنْ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الللَّلَّالِيلَالِهُ الللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّالِمُ اللَّهُ الللَّهُ الللَّهُ الللَّهُ الللَّهُ الللَّهُ اللَّلَّا اللّهُ اللّهُ اللللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ ا

مثال هذه النفس كبريت، والعقل الفقّال در، فيشتعل فيها دفعة واحدة ويحيلها إلى جوهره.

وأما القسم الثاني فيتعلق بالتحيل، وذلك بأن يُلقَى إلى مَنْ يكون مستعداً لذلك، ما يقوى به على تحيلات الأمور الماضية، والاطلاع على المعينات المستقبلة، وذلَّ على هذا قوله تعالى ﴿ يَلْكَ مِنْ أَلَاهِ الْفَيْبِ بُوجِيهَا لَمُ مَا كُنَ تَعْلَمُهَا أَتَ وَلاَ فَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَذَّ فَاضِيرٌ إِن العَيْقِة اللَّمُوبِ ﴾ إليَكُ مَا كُنَ تَعْلَمُهَا أَتَ وَلاَ فَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَذَّ فَاضِيرٌ إِن العَيْقِة اللَّمُوبِ ﴾ [هود ٤٩] قال الحكماء وبهدين الصنفين من المعجرات يتعلق إعجاز القرآن الكريم

وأما القسم الثالث فإنه يتعنق بقوة النفس المحركة، التي تبلغ من قوتها إلى القدرة على الإهلاك وقلب المحقائق، من تدمير قوم بريخ عاصفة، أو بصاعقه أو بطوفا بإلح وتلحق يهدا الصنف أبوع من الكرامات(١)

وأما الإلهامات والممامات فداحية تحت تأثير النفساني في النفساني، وتكثر وتقل وتصدق وتكدب بحسب قوة ستعدد النفوس البشرية، وخلوصها عن المحسوسات والكدورات

وأما أنواع السحر والأهين المؤثرة، فإن قسماً منها يدخل تحت تأثير النفساني في النفساني، كتأثير النفوس سشرية القوية في قوتي التخيل والوهم في نفوس بشرية أخرى صعيفة في هاتين القوتين، كنفوس البله والصبيان والذين لم نَقُو قوتهم العقلية عنى قمع لتخين وترك عادة الانقياد، فتتخيل هذه النفوس ما ليس بموجود في الحارج موجوداً فيه، وما هو موجود فيه على ضد الحال الذي هو عليه، ودلَّ على هذا قوله تعالى: ﴿ قَالُوا يَتُونَى الْمُوالِي النَّالِي النَّالِي النَّالُولُ اللَّهُ النَّالُولُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ النَّالُولُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ

⁽١) انظر رساله في المعل والانمعال وأقسامهما ٢٥٥

أَلَىٰ إِن وَأَمْ فَهُوهُمْ وَجَآءُو بِبِيحْ عَطِيمِ ﴿ فَلَا وَأَوْمَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَلَ أَلَقِ عَصَاكُ فَإِذَا وَى مُلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ۞ فَوْقَعَ الْحَقُ وَنَظَلَ مَا كَاوُا بِعْمَلُونَ ﴾ [الأصراف 110.11]. فأبطل الله تعالى سحرهم بما أظهر على رسوله من القسم الثالث من المعجزات، فانقلبت عصاه ثعاماً تنفف ما يأفكون.

وأما القسم الثاني من أقسام لسحر فيدحل تحت تأثير الجسماني في النفساني، كتأثير الصور والألوان والأشكال في النفوس الشرية، كتأثير صور الدواب وأشكال الحيوانات المستحسنة في نفوس أصحابها، كالفرس والصفر والحمام وغير دلث، حتى بولغوا ويشعفوا بالنظر إليها، بحيث بفوت بالاشتعال بها كثير من حاجاتهم وكعلك تأثير التحريكات والتسكينات، كتأثير أصناف الأعابي والرفض والملاهي عي بعض النفوس (1)

قهده ضروب التأثير بين للمساتي والجلماني، وأما تأثير الجسماني في الحسماني فكناثير الأدوية والسمؤم في الإبلدت، وتحلص من هذا إلى أن ابن سينا وغيره من الفلاسفة، فد فسروا لمعجرة تفسيراً خاصاً، حيث جعلوها نوعاً من أتواع التأثير النفساني في مادة العالم(")، فيكون للبني قوة قدسية حاصة، تؤثر في أحسام العالم، فتأتي بمعجرات حارقة عن الحبقة والعادة ("). وهذه القوة القدسية الشريعة تأحد من روح القدس قوة بوراية، وخاصية التأثير في العالم، كالحديد تحامي إذا جاور الدر يكتسب منها هيئة تورانية وخاصه الإحراق، وقد يحصل هذا للأولياء، والأنباء محصوصون بيمريد درجة، وهي أنهم مأمورون بإصلاح الحلق وأداء الرسالة دون

⁽¹⁾ النظر: الن ملينة رسالة في نفحل والأنفعال وأقسامهما ١٩٠١

⁽٢) انظر. السهروردي: حكمة الإشراق: ٢٥٢

 ⁽٣) انظر العارابي: رسائل الهارابي(بصوص الحكم) ٩، و ١٣، وابن سيا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسانة في القوى الإساسة وإدراكاتها) ١٣

الأولياه (١). إدن ا فالمعجرات صادرة من حاصية نفس البي يأمر ربه (٢)

وقد نقل الآلوسي أكثر كلام ابن سيب السابق في تقسيره، وقال: لا بأس في الاطلاع عليه (٢) أقول عقر أكثر كلام ابن سيبا الأنه ترك من كلامه ما يتعلق بالوحي والمعجرات، وأرى في صنيعه هذا إشارة إلى عدم قبول ذلك المتروك، بل اعتبر الآلوسي في موضع آجر أن تفسير الفلاسفة للمعجزات مستد إلى أصلهم في التحيلات الدهية، كتصور الماشي السقوط فيسقط(١)

وم ذكره الألوسي من أن التخيلات المعية هي الأصل الذي استبد عليه الفلاسفة في بيان حواز المعجزات والكر مات، قد ذكره من قبل كلُّ من الراري (٥)، والبيسانوري (١) وهؤلاء المعشرون الثلاثة، أعبي الرازي والبيسانوري والآلوسي، قد أثنوا حميمهم التأثيرات التعباسة، وذلك في كلامهم عن الإصابه بالعين، فذكروا أن المؤثر قد يكون تأثيره نفسانياً محضا، والذي يدل عليه أن اللوح لدي يكون قليل العرض، إذا كان موضوعاً على الأرض، بقدر الإنسان عنى المثني عليه، ولو كان موضوعاً فيما بين جدارين عاليين، عجز الإنسان على المثني عليه، ولو كان موضوعاً على الشقوط منه يوحب سقوطه، وكذلك إذا تصور الإنسان كون قلان حوفه من السقوط منه يوحب سقوطه، وكذلك إذا تصور الإنسان كون قلان

 ⁽¹⁾ انظر السهروردي رسالة في عتقاد الحكماء ٢٧١، وكتاب التلويحات اللوحية والعرشية ٩٧٠

⁽٢) انظر أبو البركات ببعلادي المعتبر في لحكمة ٢ / ٤٣٦

⁽٣) انظرا روح المعاني ٧ / ١٦

⁽٤) انظر: المصدر السابق: ٢ / ١٥٨

⁽٥) انظر مقاتيح العيب ٨ / ٥٣

⁽٦) العلا عرائب الْقران ورعائب لمرقان ٣ ، ١٥٩ .

مؤذياً له، يحصل في قلمه عصب، ويسحر مراجه جداً، فمداً تلك السخونة لبس إلا ذلك التصور النفساني، فلما ثبت أن تصور النفس نوجب تغير ملنه الحاص، لم يبعد أيضاً أن يكود بعص النفوس نحبث تتعدى تأثيراتها إلى سائر الأبدان، فثبت أنه لا يبتنع في العقل كون النفس مؤثرة في منائر الأبدان.

إدن. فالتأثيرات المسائية موجودة، وكلام الراري لا يقف عبد هذا الحد، بل تكلم عن الفعل والانفعال وأقسامهما، قرأى أن الموجودات على ثلاثة أقسام .

الأول موجود مؤثر لا يقبل الأثر، وهو الله مسيحانه وتعالى ... والثاني؛ موجود متأثر لا يؤثر، وهم عالم الأحسام

والمثالث: موحود مؤثر مي شيء، ويسأش عن شيء آحر، وهو عالم الأرواح، فالأرواح تقبل الأثر على عاسم كبرياء الله، ثم إنها تؤثر هي عالم الأحسام، والجهة التي ماعت رها تقبل الأثر من عالم كبرياء الله، عير الحهة التي باعبارها تستولي على عالم الأجسم، وتقدر على التصرف فيها (٢)

ورأى في قوله تعالى ﴿ وَالفَتَدُتِ سَفًا ۞ فَالرَّمِرَتِ رَبُوا ۞ فَالرَّالِكِتِ

وَكُوْكِ [الصادات ١٠ ـ ١٣]. إشارة إلى هذه التأثيرات، فقوله تعالى: ﴿ وَالفَنَقَتِ

مَثَاكِهِ إشارة إلى وقوف الأرواح صفاً صعاً في مقام العبوديه والطاعة، وهي

الجهة التي باعتمارها تقبل تلك لحواهر القدسية أصناف الأنوار الإلهية

والكما الات الصعدية. وقوله تعالى * ﴿ فَالرَّيْرَتِ رَبُواكِ إشارة إلى تأثير الجواهر

 ⁽۱) انظر مماتبح العيب ۱۸ / ۱۷۷، و سيسانوري مراتب القرآن ورفائب الفرقان
 ۲ / ۲۸۲، والألوسي: روح المعاني، ۷ / ۱۸

⁽٢) - انظر: مقاتيح العيب: ٣٦ / ١١٥

الملكية في تنوير الأرواح القدسية النشرية، وإخراحها من الفوة إلى الععل. وقوله تعالى: ﴿ قَالَتُلِنَتِ دِكْرًا ﴾ إشارة إلى تأثير الأرواح القدسة المشرية في عالم الأجسام وبعد هذا التفسير الفيسمي للآبات الكويمة قال الرازي: فهذه مناسبات عقلية واعتبارات حقيقيه، تنطبق عليها هذه الألفاظ الثلاثة (١٠).

وأكد الراري تعسير ما تقدم عن تأثير الأرواح القدسية الشرية في عالم الأجسام، كما صنع الملاصقة ودلك في معرص حدث عن ماهية الدعاء فقال. "إن هذه الأرواح البشرية من حسن الملائكة، فكلما كان اشتمالها بمعرفة الله تعالى ومحبته والانحد ب إلى عالم الروحانيات أشد، كانت مشاكلتها للملائكة أتم، فكانت أفوى على لتصرف في أحسام هذا العالم، وكلما كان اشتعالها ملدات هذه العالم واستعراقها في طلمات هذه الجسمانيات أشد، كانت مشاكلتها للهائم في هذه فكانت أكثر عجراً وضعفا وأقل تأثيراً في هذا الهاء أم، فين أن الناهام، حتى أنه بسبب ذلك الذكر، يصير شاء الله تعالى، وذكر عظمته وكبريائه، حتى أنه بسبب ذلك الذكر، يصير مستعرفاً في معرفه الله ومحبته، ويصير قريب المشاكنة من الملائكة، فتحصل له سبب تلك المشاكلة قوة إلهية سماريه، فيصير منذاً لحدوث ذلك الشيء الذي هو المطلوب بالدعاء (1).

وقد صرَّح كذلك متأثير لجواهر لقدسية هي مادة العالم، ودلك عند تفسير لقوله نعالى: ﴿ أَمْ حَبِيْتَ أَنَّ أَصْحَبَ الْكُلْهِ وَالْرَفِيرِ كَانُواْ مِنْ مَابَتِهَا عَبَدًا لَقَسِير لقوله نعالى: ﴿ أَمْ حَبِيْتَ أَنَّ أَصْحَبَ الْكُلْهِ وَالْرَفِيرِ كَانُواْ مِنْ مَابَتِهَا عَبَدًا لَكُمْ إِنَّ الْمُعْبَ مِنْ أَمْرِيَا إِنْ أَنْ أَنْ أَنْ أَمْرِيَا وَلَا أَنْ مَنْ أَمْرِيا لَمْ اللّهِ مَا أَنْ مَنْ أَمْرِيا لَكُمْ اللّهِ اللّهِ اللّهِ اللّهُ الللّهُ اللّهُ ال

⁽١) - انظر: مفاتيح الغيب: ٢٦ / ١١٥

⁽٢) - انظر: المصدر السابق، ٢٤ / ١٤٧

الكريمة تؤكد صحة القول بالكرامات، ثم قال والقوائين العقلية الحكمية تؤيد ذلك، وتقريره. أن جوهر الروح هو من حس حواهر الملائكة، وسكان عالم السموات، إلا أنه لما بعلق بهد البدب، واستعرق في تدبيره، صار مشبها بهذا الجسم العاسد، فصعفت قوته ودهبت مكنته، ولم يقدر على شيء من الأفعال؛ أما إذا استأست بمعرفة الله ومحبته، وقل انعماسها في تدبير هذا البدن، وأشرقت عليها أبور الأرواح السماوية العرشية المقلسة، قويت على التصرف في أجسام هذا العالم، مثل قوة الأرواح الفلكية على هذه الأعمال، وذلك هو الكرامات فإذا انعق في نفس من النفوس كونها فوية القوة المدبيه المصريه، مشرقه الجوهر، علوية الطبيعة، ثم انصاف فوية القوة الدبي تزمن على التصوف في عمرة عالم الكون والمساد، أشرقت وتلالات وقويت على التصوف في عبرة عالم الكون والمساد، أشرقت وتلالات وقويت على التصوف في عبرة عالم الكون والفساد، أشرقت وتلالات وقويت على التصوف في عدرة الجلال والعزة (١)

وقد أفاص - أعني الراري و لسيسابوري - في الحديث عن هذه المسألة في معرض كلامهما عن السحر وأنواعه، ودلك عند نفسير قوله تعالى معرض كلامهما عن السحر وأنواعه، ودلك عند نفسير قولة تعالى في في في مثلي شيئين وما حقف شيئين وليكن وليكن الفينون وكالميكن وليكن الفينون وكالميكن وليكن وكالميكن وكالميك وكالميكن وك

^{(1) -} انظر، مقاتيح العيب: ٢١ / ٨٥، ٩٢،

 ⁽۲) انظر غرائب القرآن ورعائب العرفان ۲۹٤ / ۲۹٤

وحلاصة ما ذكراه: أن السعوس الساطقة إذا صارت صافية عن الكدورات البدنية، صارت قابلة للأنوار العائضة من الأرواح السماوية، والنفوس القلكية، فتقوى هذه العوس النوار بنث الأرواح، فتقوى على أمور غريسة خارقة للعادة والمعوس لتي تمعل هذه الأوعيل قد تكون قوية جداً فتستخبي في هذه الأفعال عن الاستعادة بالآلات والأدوات، وقد تكون ضعيفة فتحتاج إلى الاستعانة بهذه الالات.

وتحقيقه أن النمس إدا كانت مستعلية على البدن شديدة الانجداب إلى عالم السماء، كانت كأنها روح من لأرواح السماوية، فكانت قوية على التأثير في مواد هذا العالم، أما إذا كانت صعيفة شديدة التعلق نهذه اللذات البدنية، فحيند لا يكون لها تصرف ألنة إلا في هذا البدن.

ومن الدلائل التي ذكراها لمي تأكيد ذلك

أولاً أن الجدع الذي يتمكن الإسبان من العشي عليه، لو كان موضوعاً على الأرض، لا يمكنه المشي عليه لو كان كالحسر على هاوية تحته، وما ذاك إلا أن تحلل السقوط متى قوي أرجيه

ثانياً. أن التحربة والعياب شاهدان على أن النصورات مبادى، قريبة للحدوث الكيفيات في الأبدان، فإن بعصبان تشتد منفوئة مزاجه حتى إنه يعيده سحوبة قوية، وإدا جار كون التصورات مبادى، لحدوث الحوادث في البدن، فأي استبعاد من كونها مددى، لحدوث لعوادث خارج الدن.

قالمًا اجتمعت الأطباء على نهي المرعوف عن النظر إلى الأشياء الحمر، والمصروع عن النظر إلى الأشياء الحمر، والمصروع عن النظر إلى الأشياء القوية اللمعان والدوران، وما داك إلا أن النقوس خلقت مطيعة للأوهام

رابعاً: أجمعت الأمم عنى أن لدعاء اللسامي الحالي عن الطلب

النفساني، قليل العمل عديم الأثر، فدل ذبك على أن للهمم والمعوس آثاراً (١).

إذن فواصح من كلام لر،ري و لنيسانوري والآلوسي، الأثر الفلسفي فيما ذكروه عن التأثيرات النفسانية، سواء أكانت هذه التأثيرات داخلة تحت مسمى المعجرة، أو الكرامة، أو السحر، فجميع ذلك يرجع إلى قوة النفس وقدرتها على التأثير فيما دونها

ويدو أن الشيح محمد رشيد رصا يعبل إلى هذا الرأي، حيث جعل المعجرات على قسمين "تكوينة وروحانية، فأما المعجرات التكوينية فلا يُغرّف لها سة إلهية تحري عليه، فهي أمنت الله السن الإلهية الجارية في الكون، ومن هذا القسم اكثر (معجرات مي طيه السلام، وأما المعجرات الروحانية فهذه تقع بسته ربهية روحانية لا مادية، ومن هذا القسم أكثر معجرات عبسى عليه السلام، ورأى أن الفرق بين هذا النوع من المعجرات وبين ما نظهر على أبدي الروحانيين من صوفية الهنود والمسلمين، أن روحانيه الأبياء أقوى وأكمن، وأنها لم بكن بعمل كسبي منهم، بل من أصل خلق الله تعالى له بآية منه (١)

وكان الشيرازي والطباطائي 'كثر المعشرين تأثراً بالملسفة في هذه المسألة، فأما الشيرازي مدهب إلى القول بأد مبادى، الادراكات ثلاثة: التعقل والتخيل والإحساس، والنبي هو الإنساد الذي تقوى وتكمل فيه هذه القوى الثلاث.

 ⁽۱) مظر مماتيح العيب، ۳/ ۲۲۲، و سيسانوري عرائب الفرآن ورهائب العرقان
 ۲۳۲/۱.

⁽٢) انظر تقسير المار: ١١/ ٢٢٣

فبالقوة العاقلة بتصل عالم القدس، وينحرط في صفوفهم، بل يفوقهم قداسة عند اتصاله بالحق، وفائه عن الحلق

وبالقوة المتحيلة أو المصورة يشاهد الأشباح المثاليه، والأشحاص العيبية، ويتلقى الأخبار الحزئية منهم، ويطلع نهم على الحوادث الآتية والعاضية.

وبالقوة الحسامة يتسبط على أفراد البشرية، وتبعمل عنه المواد وتحصع له القوى والطنائع الحرمانية (معد هذه المقدمة التهي الشيراري إلى القول بأن أصول المعجرات والكر مات هي كمالات ثلاثة، تحتص بهذه القوى الثلاث؛

فكمال القوة العاقلة هو الاتصال بالعقل المثّال حنى يعيص عليها العلوم اللذنية من عير توسط تعلم يشري ً

وكمال القوة المتحيلة هو مشاهدة عالم العيب في اليقطه، ودلك مأن تتشيح له صور حسية مطابقة للمعاني العقلية التي يفيضها عليه العقل الفعّال، فتكون الصورة المحاكية للجوهر الشريف العقلي هي الملك الذي يراه النبي والولي، أما النبي بما هو دبي فيراه على طريق لحكاية والصورة، وأما الولي بما هو دبي فيراه على طريق لحكاية والصورة، وأما الولي بما هو دبي طريق التحرد الصرف، وهذا أفضل أجراء النبوة (٢).

ويلاحط أن هذا هو كلام القاراني وتفسيره لكيفية تلفي البي للوحي، وظاهر كلامه في التفرقة بين كمال القوئين: لعاقلة والمتخيلة، يفيد تفصيل الولي على النبي كما قبل عن الفرابي، ولكن ستدراكه أرال عنه هذا الاتهام ولعل هذا يصلح تفسيراً لما أراده "عدراني من قبل ـ فاستدرك الشيرازي

⁽١) أنظر: تعسير القرآن الكريم ٨/ ٣٣٥

⁽٢) انظر: المصدر السابق: ٨ / ٣٣٦.

قائلاً: لكن النبي لكمال قوته البدنية و لعقلية جميعاً، يدرك العلث السوحي على الوحهين، يعسي: طريق الحكاية والصوره، وطريق التجرد الصرف، وذلك بحلاف الولي، فإنه لا يرى الا الوجه الثاني وهو التجرد الصرف

وكمال القوة الحساسة هو تأثيرها في هيولى العالم بإزالة صورة وفرعها عن المواد، وبإيجادها وكسوتها إياها، فتؤثر في استحالة الهواء إلى الغيم، وحدوث الأسطار، وحصول لطوفانات، وهذا غير مستحيل الأن الأحسام مطيعة للمحردات، فكلما اردادت النفس تجرداً وتشبها بالمعاديء القصوي، ازدادت قوة وتأثيراً في ما دونها وقوه التأثير هذه لا يختص بها النبي، وإن كانت لذيه أقوى، بن يصل إلى هذه الدرجة من الناثير في عالم المادة أصحاب النفوس الحيث، فيكون لها تأثيرات صارة كالسحو والعين (١٠).

وأما الطناطنائي فله كلام طويل في ذلك، سألخصه في المعادرة على تصرف ما وراء عرّف المعجزة بأنها. «الأمر الحارق للعادة، الدال على تصرف ما وراء الطبيعة في عالم الطبيعة وبشأة المادة، لا بمعنى الأمر المنطل لصرورة العشرة (٢)

وهذا التعريف فيه عموض، فماذا يعني نقوله ما وراه الطبيعة؟ هل يعني به عالم المملائكة، أم عالم الأفلاك، أم عالم الأولاح، أم هو الله سنحانه وتعالى ــ؟ هذا كله محمل، ولعل البحث يكشف أنا مرماه من ذلك، هذا من جانب، ومن جانب آخر فقد حلا تعريفه مما اتفق عليه جمهور المسلمين، من ذكر القيود التي خصصت تعريف المعجزة، ليكون جامعاً لما يظهر على يد البي، مانعاً لما يكون من كرامة أو سحر أو غيره، فكان تعريفه

 ⁽۱) مظر: تفسير القرآن الكريم ۸ / ۳۳۹

⁽۲) انظر: الميران في تغسير القرآب ۲۵ / ۱

مطلقاً يشمل كل أمر خارق. وقوله: «لا يمعنى الأمر المبطل لضرورة العقل» يعني مه الأمر المعجزات لا يعني مه الأمر المعطل لبطام لعلية لشات؛ ولهذا يرى أن المعجزات لا تحرح عن ضرورة العقل أو نظام العنية، فهي غير مستحيلة بالذات بحيث ينظلها العقل الضروري، كما يبطل قولنا الإيجاب والسلب يجتمعان معاً، وقولنا الواحد لسن نصف الاثنين، فنو كانت المعمورات ممتنعة بالذات لم يقبلها عقل عاقل

فأصل المعجزات ليس مما تبكره عادة الطبيعة، بل هي مما يتعاوره نظام المادة كل حين بتبديل الحي إلى ميت، والميت إلى الحي، وتجويل صورة إلى صورة، وحادثة إلى حادثة، ورحاء إلى بلاء، وبلاء إلى رحاء، وإنما المرق بين صبع العادة وبين المعجزة الحارقة هو أن الأساب المادية المشهودة التي بين أيدينا، إنما تؤثر أثرها مع روابط محصوصة وشرائط رمانية ومكانه حاصة، تعصي دلتلويع في التأثير، فالجند البالي وإن أمكن أن يصبر إنساناً حباً، لكن دلك إنما يتحقق في العادة بعلل حاصة وشرائط رمانية ومكانية محصوصة، تبتقل بها أمادة من حال إلى حال، حتى تستقر وتحل بها الصورة الأحيرة المفروصة على ما تصدفه المشاهدة والتجرية، لا وتحل بها الصورة الأحيرة المفروصة على ما تصدفه المشاهدة والتجرية، لا مع أي شرط اتمق، أو من غير عنة، أو بإرادة مريد، كما هو الظاهر من حال المعجزات والخوارق(۱)

ويريد الطباطائي أن يصل منا من هذا كنه إلى القول مأن هماك سبباً طبعياً مستوراً عن علمنا، يحيط به الله مسحامه وتعالى م، ويبلغ ما يريده من طريقه، ويدل على دلث قوله تعالى ﴿ وَيَنْ لَلَّهُ بَلِعُ أَمْرِهِ فَذَ جَعَلَ أَللَهُ لِكُلِّ طُريقه، ويدل على دلث قوله تعالى ﴿ وَيَنْ لَلَّهُ بَلِعُ أَمْرِهِ فَذَ جَعَلَ أَللَهُ لِكُلِّ فَرَعِهُ فَذَ جَعَلَ أَللَهُ لِكُلِّ فَيْ فَدَ جَعَلَ أَللَهُ لِكُلِّ فَيْ فَدَرًا فِي العلاق الله على أن كن شيء من المسمات أعم مما

⁽١) الظر: الميزان في تصير القرآب: ١ / ٧٦

تقتضيه الأسباب العادية، أولا تقنضيه، فإن له قدراً قدره الله ـ سبحاته وتعالى _، وارتباطات مع غيره من الموحودات، واتصالات وحودية مع ما سواء، لله _ سبحانه وتعالى _ أن يتوصل منها إليه، وإن كانت الأسباب العادية مقطوعة عنه غير مرتبطة به، إلا أن هذه الاتصالات والارتباطات ليست مملوكة للأشياء أنفسها حتى تطبع في حال وتعصي في أحرى، بل مجعولة بجعله تعالى مطبعة منقادة له (13).

وبعد هذه التمهيدات يقرر أن إنبان المعجزات من الأنباء إنما هو لمدأ مؤثر موجود في نفوسهم الشريفة، متوقف في تأثيره على الإذن. وهكذا جميع الأمور الحارقة للعادة، سواء سميت معجزة، أو منحرآ، أو عير ذلك، جميعها مستندة إلى منادىء معسابة ومقتضيات إرادية، وهذا المبدأ النمساني المنحرد، المنصور بإرادة الله سنحانه إذا قابل منادياً أفاض إمداداً على السبب بما لا يقاومه سبب مادي يمتحه إذن فالأمور جميعاً سواء كانت عادية، أو حارقة للعادة، وسواء كان حارق العادة في حالب الخير والسعادة كالمعجزة والكرامة، أو في جالب لشر كالسحر والكهائة، هستندة في تحققها إلى أسباب طبيعية، وهي مع دلك متوقفة على إرادة الله، لا توجد إلا نامر الله على كل سنحانه وتعالى ... إلا أن المبدأ الموجود عند الأبياء والمؤمنين هو الهائق الخالب على كل سب، وهي كل حال، ومن هنا يمكن أن يستنح أن هذا المبدأ الموجود المصور أمر ورده الطبيعة وقوق المادة (٢).

واستنتاجه هذا هو المرمى الذي قصده في تعريفه للمعجزة في بداية كلامه، فالأمر الذي وراء الطبيعة المؤثر في عالم الطبيعه هو المبدأ النفساني

⁽¹⁾ انظر: الميران في تعسير القرآن ٢٩ ٢٩.

 ⁽٣) انظر الميران في تمسير القرآن: ١ / ٨٢

هي أي إنسان، سواء أكان سياً أو ساحراً أو غير دلك، كما دكر أعلاه. ويلاحط أن هذا النفسير للمعجرات و بحوارق لا يحرح عما رآه الفلاسفة

وهما يستشعر الطباطاني محصورة هذا الرأي، فاقترض اعتراضاً ثم أحاب عليه، فقال: قإن قلت فعلى هذا بو فرصنا الإحاطة والبلوغ إلى السبب الطبيعي الذي للمعجزة، كانت لمعجزة ميسورة ممكة الإتيان لغير النبي أيضاً، ولم يتق قرق بين المعجز، وغيرها إلا تحسب السنة والإصافة فقط، فيكون حيث أمرً ما معجزةً بالسنة إلى قوم، عير معجزة بالنسة إلى آجرين، وهم المعلمون على مسها الطبعي تحقيقي، ومن ثمٌ فإن المعجزة لا حجية فيها إلا على المحاهل بالسب، وليست حجة في نفسها

فأحاب على هذا الاعتراض بقوله " ذكلا فليسب المعجرة معجرة مي حيث إنها مستبدة إلى سبب صبعي مجهول، حتى تسلح عن اسمه عبد ارتفاع الجهل ونسقط عن الحجية، ولا أنها معجرة من حيث استبادها إلى ميت مهارق للعاده، بن هي معجرة من حيث إنها مسئلة إلى أمر مهارق للعادة، غير معلوب السب، قاهرة العنة البئة، ودلك كما أن الأمر النعادث من حهة استجابة الدعاء كرامة، من حيث استبادها إلى سبب غير معلوب، كشفاء المريض، مع أنه يمكن أن يحدث من غير حهته، كجهة العلاج بالدواء، غير أنه حيئذ أمر عادي، يمكن أن يصبر نسبه مغلوباً مقهوراً نسبب أخر أقوى متهاراً.

وبناء على هذه الإجابة يطهر أن من المعكن الوصول إلى معجزات الأسياء أنفسهم، ولكن من طريق غير طريقهم، وهذا برأبه لا مانع منه؛ لأن الجهة مختلفة، كشفاء المريض، فيمكن أن يبرأ المربض بسبب الدعاء،

الميواد في تفسير القرآن ١١/ ٨٤/

ويمكن أن يبرأ بسبب العلاج، فالنتبحة هي الشفاء وقد حصلت بأحد هذيس السببين.

ومع هذا السهسير العلسمي لحوارق العادات كما هو واصح، يرى الطباطباني أن ليس لأحد أن يأتي مآية من عبده إلا أن يشاء الله دلك ويأذن فيه (١).

ويهذا اتضح لنا أن تفسير الفلاسفة للمعجرات كان أثره واضحاً في تفسير هؤلاء المفسّرين الذين منبق ذكرهم، وبعد هذا بقي أن أشير إلى كلامهم عن الفرق بين المعجزة والكرامة والسحرا

الفرق بين المعجزة والكرامة والسحر:

تس لنا من حلال ما سبق أن المعجرة والكرامة والسحر جميعها تحصل نتيجة تأثير المعساني في الجسماني في الهلام من هذا تساوي المعجرة مع الكرامة والسمر، من حيث الطريعة، ولم يبق فرق بين هذه الخوارق إلا من حيث الإنسان صاحب الفعل الحارق، فإن كان هذا الإنسان متحلياً بالقضائل، مدعياً للنوة، فإن المعل الحارق الحاصل على يده يكون معجرة، وإن كان متحلياً بالمصائل فقط، فيكون تفعل الحارق كرامه، وإن كان حيث النفس، متصفاً بالرذائل، فيكون المعن لحارق سحراً

فالمعجزة مقتربة بدعوى البيوة والتحدي، والكرامة مقتربة بصدق الإنسان واستقامته، والسحر مقبرن بخت البعس وفعل الشر قال ابن سينا الفالدي يقع له هذا في جبلة البفس، ثم يكون خَيِّراً رشيداً مزكياً لنفسه، فهو دو معجزة من الأنبياء، أو ذو كرامة من الأولياءوالذي يقع له هذا، ثم يكون شويراً، ويستعمله في الشر، فهو الساحر الحبيث (۱)

 ⁽¹⁾ انظر المصادر السابق: ۱۲ / ۲۹.

⁽٣) الإشارات والشيهات: ٣ / ٨٩٨.

وقال القرطي وقال عمدؤنا. سمحر يوحد من الساحر وغيره، وقد يكود جماعة يعرفونه، ويمكنهم الإنبان به في وقت واحد، والمعجزة لا يمكن الله أحداً أن يأتي بمثلها وبمعارضتها، ثم الساحر لم يدع البوة، فالذي يصدر منه متمير عن المعجرة، فإن لمعجرة شرطها اقتران دعوى البوة والتحدي بها (1).

وقال الألوسي، «ومن المحققين من فرق بين السحر والمعجرة باقتران المعجرة بالتحدي بحلافه، فيله لا يمكن شهوره على يد مدعي سوة كاذباً، كما حرت به عادة الله تعالى المستمرة، صوباً لهذا المنصب الجليل عن أن يتسور حماه الكذابونا(٢)

ورأوا أد للسحر حصفة كحقيقة المعجرة والكرامة، وإن الساحر يقدر على أن يطير في الهواء، ويعلب الإنسان حماراً، والحمار إنساباً، إلا أنهم قالوا إن الله تعالى هو الخائق لهذه الأشياء عمدما يقرأ الساحر رقى محصوصة، وكلمات معينة، وأما أن يكون المؤثر في ذلك العلك والحوم قلا، سدليل قوله - عر وجس - ﴿وَمَا هُم يَعْكَآذِينَ بِدِه مِنْ لَعَلَمْ إِلَّا بِإِذِنِ

ورأي المفشرين هذا فيه نظر، دنك أن لسحر ليس كالمعجرة، فهماك فروق بينهما، منها

أولاً: ما أشار إليه المفسّرون أعلاه، وهو أن بعس الساحر تكون حيثة، وأن المراد من فعل السحر هو إنرال الصور ممن يريده الساحر، وأما

الجامع لأحكام القرآن: ٢ / ٤٧

⁽٢) روح المعاني: ٦ / ٣٣٨

 ⁽٣) انظر: مثانيج العيب ٢/ ٢٣٠، و نفرطبي الجامع لأحكام بقران ٢/ ٢٤،
 وابن كثير عمير القرآن العظم ١٤٨/١، والأبوسي روح المعاني ٢١/٥

نفس النبي فتتمير بالصدق والاستقامه، وأن المراد من المعجزات تأييد الحق وتصديقه، فتكون المعجرة حجة لتأكيد لنبوة

ثانياً: أن السحر في وعلم وصبعة، يقوم الساحر يفعل السحر متى شاء، ودليل دلك قوله تعالى ﴿ وَلَكِنَّ النَّبُوبِ كُلِّرُوا يُعَلِّلُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَا أُمِلَ عَلَى الْمُلَحَقِينِ بِدَائِلَ هَنْرُوتَ وَمَرُونَ وَمَا يُعَلِّدُو مِنْ أَصَدِ حَقَّى يَقُولُا إِنَّمَا خَفَنُ فِسْنَةً فَلَا تَكُفُرُ ۗ وَيَنْفَلِّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّرُونِ بِهِ، بَيْنَ الْمُرْءِ وَرَوْجِهِ؛ ﴾، أما المعجزة فليست كدلك، فلا تُتعلم بعلم ولا تتحصل بكسب، وليس باستطاعة البي فعل الأمر الخارق منى أراد، ودليل ذلك قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولِ أَن يَأْتِنَ بِعَايَةِ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾(١). وقوله تنعالى ﴿وَفَارُ لَوْلَآ أَرِكَ عَلَيْهِ مَايَتُ بِن رَّبِيهِمْ مُنْ إِنَّمَا الْأَيْتُ عِندَ أَلَهُ وَإِنَّا أَمَّا مُدِيرٌ شُبِكُ ﴾ [السخيرب: ٥٠] فلا يقدر على الإثبان ما لأيات غير الله تعالى، وصدما طُلْمَةِ مِنْ أَلْتُبِي ﷺ بعص الآيات، أمره الله تعالى أن يقول لهم ﴿ ﴿ فَلْ سُبْحَانُ رَقِي هَالْ يُشَا إِلَّا بَنَكِ رَّسُولًا ﴾ ١ الإسراء ١٩٣. أي: هل أنا إلا عبد من عبيده، فكيف أقدر أن أفعل ما سأنتموني من هذه الأمور، وإنما يقدر عديها حالفي وحالفكم، وإنما أبا رسول أبلغكم ما أرسلت به إليكم، والذي سألتموني أن أفعله بهد الله الذي أما وأنتم عبيد له، لا نقدر على دلك غيره (۲).

ثالثاً: أن فعل السحر تحييل وتمويه، فلا يصل الساحر إلى درجة تغيير الحقائق، فيقلب الإنسان حماراً، والحمار إنساناً، ودليل ذلك قوله تعالى:

 ⁽۲) امظر، الطبري، حامع الباد هن تأوين أي القرآن ١٦٤/١٥، وانظر البعوي:
 معالم التريل ٣ / ١٣٧، و لر ري مهاتيح لعيب ٢٠/١١، والبيضاوي أنوار
 التنزيل وأسرار التأويل: ٣٣٧/٣

﴿ فَكَ لَ مَلَ ٱلْقُولَ ۚ فَإِنَا جِمَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُحَيِّنُ وَلَذِ مِن سِخْرِهِمْ أَنَّهَ فَنْقَ ﴾ [عد ١٦]

قال السصاوي وويه دليل على أن السحر إفساد وتمويه لا حقيقة لمه والله المه المه والله المه والله المه والله المه والله والمه والله والمه والله والمه والله والمه والم والمه والم

قال أبو بكر الحصاص (ت ١٣٧٠) بعد أن عرّف السحر وذكر أبواعه قوالفرق بين معجرات لأبياء وبين ما ذكرنا من وجوه التحبيلات، أن معجرات الأبياء عليهم السلام هي على حقائمها، وبواطها كطواهرها، وكلما تأملتها ارددت بصيرة في صحتها، ولو جهد الخلق كلهم على مضاهاتها ومقابلتها بأمثالها ظهر عجرهم عها، ومحاريق السحرة وتحبيلاتهم إنما هي صرب من الحيلة والتنظف، لإظهار أمور لا حقيقة لها، وما يظهر مها على عير حقيقتها، يعرف ذلك بالتأمل والبحث، ومتى شاه شاء أن يتعلم ملها على عير حقيقتها، يعرف ذلك بالتأمل والبحث، ومتى شاه شاء أن يتعلم معمد رشيد وصا الجصاص فيما قاله، وبقل كلامه كاملاً في تفسيره ("). شم

 ⁽۱) أموار التنزيل وأسرار النأويل ۲/ ٥٣٥. وراجع: الرمحشري، الكشاف: ۱/
 ۲۱ فقد رأى أن السحر حينة وتمويه، وانظر الطباطائي الميوان في تفسير القرآن، ١٧٨/١٤

 ⁽۲) انظر أبو بكر الجلساص أحكام بعرآن ۱/۱۰ تبحقيق محمد الصادق قمحاوي: دار إحياء التراث العربي بيبروت: ۱٤٠٥هـ

 ⁽٣) تغسير المنار ٩ / ٤٥

قال الشيخ رصافي موضع آخر في نفسيره السحر إما حيلة وشعودة، وإما صناعة علمية خفية، يعرفها نعص الدس، ويجهدها الأكثروذ، فيسمون العمل بها سحراً؛ لحفاء سببه ولطف مأحده، ويمكن أن يعد منه تأثير المفس الإنسانية في نفس أحرى، لمثل هذه العدة فهو أمر عادي قطعاً بخلاف المعجرة أن أن

والمفسرون لا يبكرون هذا النوع من السحر، ولكن لا يفتصرون على أن السحر هو هذا النوع أو ما دونه، وبما دكروا أن الساحر يقدر على قلب الحقائل (۱) وأرى أن هذه درحة لا يصن إليها الساحر وإن كان لسحره تأثير، وإن هذا التأثير لا يتعدى حدود المحييل والنموية والرازي نفسه قد اعتبر السحر نحسلا وتمويها، والمعجزة بحلافه المحدث عند تفسيره لقوله تعالى فؤال مُوسَى أَشَولُونَ لِلْكَنِ لَمَا عَارَحَكُمُ الْحَدُّ قَداً وَلا تُعْلِمُ الشَّمُونَ لَا لَمَا عَارَحَكُمُ الْحَدُّ قَداً وَلا تُعْلِمُ الشَّمُونَ لا يُعلِى الموسى وأما قلب العصاحية، وقلق البحر، فمعدوم بالصرورة أنه ليس من باساتحيل والتموية، فثبت أن ما حاء به موسى ـ عليه السلام ـ ليس سحر (۱)

قال الطبري: واختُلف في معنى السحر، ققال بعصهم، هو محدع ومخاريق بمعلها الساحر، ولا يقدر بسحره على قلب شيء عن حقيقته، وقالوا. لو كان في وسع السحرة قلب حقائق الأعيان عما هي به من الهيئات لم يكن بين الحق والباطل فصل، ولحار أن تكون حميع المحسوسات مما

 ⁽١) المصدر السابق. ١ / ٤٠٠ وقريب من هذا رأي أستاده الشيخ محمد عبله، حيث رأى
 أن السحر هو من قبيل استعمال الطرق الحيثة الدقيقة الطر تفسير حرء عمَّ ١٣٩٠

 ⁽۲) انظر: مفاتیح العیب ۲ / ۲۳۰، و نفرطبي الحامع لأحکام الفرآن: ۲۲/۲، وأبن
 کثیر. تفسیر القرآن العظیم ۱٤٨,۱، و لألوسي روح المعامي. ۲۲/۹

⁽٣) انظر: مماتيح العيب: ١٧ / ١٤٨

سحرته السحرة فقلت أعيامها، قالو . وفي وصف الله . عر وجل ـ سحرة فرعون مقوله: فوفإن حالمُمُ وَعِينَهُمْ يُمَنَّ إِلَيْهِ بِن سِخْرِمْ أَنَّا تَنْى ﴾ وفي حمر عائشة رضي الله عمها عن رسور الله يَجْ أنه كان إذْ سحر يحيل إليه أنه يفعل الشيء ولا يفعله (۱). أوصح الدلالة على مطلال دعوى المدعين أن يقلب الحقائق وقال أحرون قد يقدر السحر سحره أن بحول الإنسان حماراً، ويسشىء أعياناً وأحساماً، وقال آحرول السحر أخذ بالعيل (۱) وقد اكتفى الطبري بذكر هذه الآراء دون ترجيح بينها

وقال النعوي والصحيح أن السحر عبارة عن التمويه والتحييل، وقيل ا إنه يؤثر في قلب الأعياد، فيحعل الادمي على صورة الحمار، وينجعل العمار على صورة الكلب، والأصح أن دلك تخييل، لكنه يؤثر في الأبدان بالأمراص والموت والحنود، فهو بمرلة الموارض والعلل التي تؤثر في الأبدان (").

فخلاصة الأمر أن السحر فن وعدم، وله تأثير، ولكن لا يصل إلى درجة قلب الحقائق كما هو شأن المعجرة، وقد دهب إلى هذا الرأي كثير من علماء المسلمين(٤)

وأما عن الفرق مين المعجرة و لكرامة، فقد سنق القول بأن المعجرة

⁽٢) انظر: جامع البياد ص ثأويل أي القرأد. ١ / ٤٥٩

⁽٣) انظر: معالم التنزيل ١ / ٩٩

 ⁽٤) انظر ابن حرم، العصل في المن والأهو والنجل ١/ ٨٨، والشهرستاني، بهاية الأقدام: ٤٣٣، وابن تيمية النبوات ١٣٦ لمطبعة السلمية بالقاهرة درط ١٢٨٦هـ. وابن حلدون المقبعة ١٤٤٨، والررقاني مناهل العرفان في علوم =

تكون مسموقة بدعوى النموة والتحدي، والكرامة لا تكون كدلك، ومن الفروق التي ذكرها بعض المعسّرين:

أولاً أن ظهور الفعل الحارق للعادة دليل على صدق المدعي، فإن ادعى صاحبه النبوّة، فداك المعل الحارف للعادة يدل على كونه نبأ، وإن ادعى الولاية، فذلك يدل على كونه ولياً.

ثانياً. أن الأنبياء مأمورون بإظهارها، والأولياء مأمورون بإحقائها.

ثالثاً: أن النبي بدعي المعجز ويقطع به، والولي لا يمكمه أن يقطع به رابعاً: أن المعجز، يجب الفكاكها عن المعارضة، أي: لا يستطيع أحد أن يأني بمثلها، والكرامة لا يحب الفكاكها عن المعارضة (١)

قال الراري والسبب من هذه الفرق أن الأسباء عليهم السلام إنما بعثوا إلى الخلق ليصيروا دهاة للحلق، من علكفر إلى الإيمان، ومن المعهية إلى الطاعة، فلو لم نظهر دعوى السيرة ليم يؤمنوا به، وإدا لم يؤمنوا به بقوا على الكفر، وإدا ادعوا السوة وأطهروا المعجزة، أمن القوم يهم، فإقدام الأنبياء على دعوى النبوة ليس العرص منه تعطيم النفس، بل المقصود منه إطهار الشفقة على الحلق، حتى ينتقنوا من الكفر إلى الإيمان، أما ثبوت الولاية للولي فليس الحهل بها كفراً، ولا معرفتها إيماناً، فكان دعوى الولاية طلباً لشهوة النفس، فعلمنا أن النبي يجب عليه إظهار دعوى النبوة، والولي لا يجوز له دعوى الولاية فظهر الفرق، (١).

القرآن ٧٧ واس عاشور انتجرير والثنوير ١/ ١٣٧ ويسب هذا الرأي إلى المعترلة أيضاً واحع. أبو بحس الأشعري مقالات الإسلاميين ١/ ٤٤٢.

 ⁽۱) انظر، مقامیح العیب ۸/ ۴۴، رسیسدوري عرائب القرآن ورغائب الفرقان؛
 ۳۲/۱۱، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ۱۱/ ۳۰

 ⁽۲) معاشح العیب ۲۱ / ۲۲ وانظر، بیسانوري عوالب القران ورهائب الفرقن:
 ۷۹۰/۷

إدل. فالكرامة لا تفرق عن المعجرة إلا من حيث بستها إلى الولي، وقد قيل، كل كرامة لولي معجزة لسي (١) وقد أنستها القرآن الكريم في مثل قوله تعالى في حق مريم - عليه السلام - ﴿ فَنَنْبُلُهَا رَبُهَا بِفَيُونٍ حَسَنِ وَأَلْبَنَهَا بَاتًا حَسَنَا تعالى في حق مريم - عليه السلام - ﴿ فَنَنْبُلُهَا رَبُّهَا بِنَدُمُ أَنَّ لَلْكُ عَسَنَا وَكُمْ لَكُمْ لَا يُمَرِّمُ أَنَّ لَلْكُ عَسَنَا وَكُمْ لَكُمْ اللّهِ عَلَيْهَا وَكُمْ عَلَيْهَا وَكُمْ عَلَيْهَا وَلَا لَهُ وَيَعْ عَلَيْهِ وَجَدَ عِدَهَا يَرَفًا فَالَ يَمَرُّمُ أَنَّ لَلْكِ عَلَيْهَا وَكُمْ لَكُمْ وَيَ عِيدِ أَنِّقَ إِنَّ أَنَهَ يَرُدُقُ مَن يَشَهُ بِعَيْرٍ حِسَنِهِ [ال عسران ٢٧] وكدلك أَنْتُها السنة المطهرة، من ذلك من حاء في صحيح البخاري (عن أَنَسُ بْنُ مَالِكِ أَنْ رَجُلُبْنِ مِنْ أَصْحَابِ الشِّي يَتَهَا خَرَجًا مِنْ عِنْدِ النَّسِيّ يَتَهَا فِي لَيْلَةٍ مُظْلِمَةً وَمَعَلَمُ النَّسِيّ عَلَيْهُ فِي لَيْلَةٍ مُظْلِمَةً وَمَعَهُمَا مِثْلُ الْمِصْبَاحَيْنِ يُضِيدُن يَتِنَ أَيْسِهِمَا، فَلَمّا افْتَرَقًا صَارَ مَعَ كُلْ وَاحِدِ وَمَعَهُمَا مِثْلُ الْمِصْبَاحَيْنِ يُضِيدُن يَتِنَ أَيْسِهِمَا، فَلَمّا افْتَرَقًا صَارَ مَعَ كُلْ وَاحِد وَمُعَهُمَا وَاحِدٌ، حَتَى أَنِي أَهُلُهُ) (١٤)

ومعد هذا الحديث عن دلائل إثبات السوة عموماً، تحدثوا عن إثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ حاصة

* دلائل ثبوت نبوة نبينا محمد ﷺ

الدلائل السابقة على ثبوت السوة عموماً بصدق على ثبوت نبوة ببينا محمد الله أيضاً وقد أشار ابن سيب إلى أن صحة دعوة ببينا محمد الله تقاس على عيره ص الأبياء عليهم السلام (٢)، وتوسع اس رشد فيما أشار إليه ابن سيا، فذكر أن صدق دوته الله يسي على أصلين ا

 ⁽۱) انظر القرطبي الجامع لأحكام المرآل ۱۳ (۲۰۹ و ديسهي مدارك الشريل وحدائق التأويل: ٤ / ۲۸۹

 ⁽٢) كتاب المناقب باب مؤال المشركين أن يربهم النبي آية وأراهم شقاق القمو

 ⁽٣) انظر تسع رسائل في المحكمة و عطيميات (رسالة في إثبات المبوات وتأويل رمورهم وأمثالهم) ١٢٤٠

الأصل الأول: أن وحود الأسباء معلوم للناس جميعاً، فلا يمكر أحد وجودهم إلا مَن ينكر الأمور المتواثرة، كوجود سائر الأشحاص المشهورين بالمحكمة وغيرهم، وهؤلاء لا بعماً مقولهم والقران الكريم ببه على هذا الأصل، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوْحَيْناً إِلَىٰ كُمَّا أَوْحَيْناً إِلَىٰ ثُوحِ وَالْبَيْنَ مِنْ يَبْدِونُ وَأَوْحَيْناً إِلَىٰ فَرِح وَالْبَيْنَ مِنْ يَبْدِونُ وَأَوْحَيْناً إِلَىٰ فَرَح وَالْبَيْنَ مِنْ يَبْدِونُ وَالْفَيْنَ وَهَالِينَا وَإِسْحَقَ وَيُعْقُوبَ وَالْأَسْبَالِ وَمِيسَى مِنْ يَبْدِونُ وَيُولِنِي وَهَرُونَ وَسُلِينَنَ وَهَانَيْنا مَا تُوى مَا يُعْمَلُ وَ وَلا يَكُو إِنْ أَنْجُ إِلّا مَا يُوحَى لَا يَعْمَلُ وَ وَلا يَكُو إِنْ أَنْجُ إِلّا مَا يُوحَى إِلّا مَا يُوحَى إِلّا مَا يُوحَى إِلّا مَا يُوحَى لَا يَعْمَلُ وَ وَلا يَكُو إِنْ أَنْجُ إِلّا مَا يُوحَى لَا يَعْمَلُ وَ وَلا يَكُو إِنْ أَنْجُ إِلّا مَا يُوحَى لَا يَعْمَلُ وَمَا أَنْوَى مَا يُعْمَلُ وَلَا يَكُو إِنْ أَنْجُ إِلّا مَا يُوحَى لَا يَعْمَلُ وَمَا أَنْوَى مَا يُعْمَلُ وَمَا أَنْهُ إِلّا مَا يُوحَى لَا يَكُولُ وَمَا أَنْهُ وَمَا أَنْهُ وَمَا أَنْهُ إِلّا مَا يُوحَى لَا يَعْمَلُ وَمَا أَنْهُ إِلّا يَالّا إِلَّا اللّهُ وَلا يَكُولُ وَمَا أَنْهُ إِلّا يَعْمَلُ وَمَا أَنْهُ وَلَا يَعْمَلُ وَمَا أَنْهُ وَلَا يَعْمَلُ وَمَا أَنْهُ وَلَا يَعْمَلُ وَمَا أَنْهُ وَلَا يَعْمُلُونَ وَمُعْلَى وَلا يَكُولُونَ وَلَا يَعْمَلُ وَمَا أَنْهُ وَلَا يَعْمُ اللّهُ وَمَا أَنْهُ إِلّا مَا يُوعَلِي اللّهُ وَمَا أَنْهُ وَلَا يَعْمُ اللّهُ وَالْمُوا وَمَا أَنْهُ وَلَا يَعْمُونُ وَلَا يَعْمُ وَلَا يَعْمُونُ وَلَا يَعْلُونُ وَلَا يَعْمُونُ وَالْمُوا وَمَا أَنْهُ وَالْمُوا وَمِا أَنْهُ وَالْمُوا وَمُوا لَا عَلَا يَعْمُونُ وَالْمُوا وَا

وكدلك تحدث المعسّرون عن دلائل سوة سيده محمد ﷺ خاصة، فدكر بعصهم أن الطريق الذي عُلِم به نبوة لأنساء السابقين هو الطريق نفسه الذي يعلم به نبوة محمد ﷺ، بل تثبت نبوته ﷺ به من باب أولى؛ لأن معجزاته ﷺ أعظم، وتواثرها أبلع، فإذ نُقِل إليه ظهور لحوارق على به موسى وعيسى وغيرهما من الأبياء عليهم لسلام، فكذلك نُقِل إليه ظهور الخوارق على يد محمد ﷺ، فور، عترفها بصحة التواثر، واعترفها بدلالة المعجزة على الصدق، ثم إنهما حاصلان في حق محمد ﷺ، وجب الاعتراف قطعاً ببوته، صرورة أنه عند لاستواء في الدليل لا بد من الاستواء في حصول المدلول^(١).

قال القرطي واعلم أن المعجرات على صويس. الأول ما اشتهر بقله وانقرص عصره بموت النبي على والثاني ما تواترت الأحبار بصحته وحصوله، واستعاضت بشوته ووجوده، ووقع بسامعه العلم بذلك صرورة، ومن شرطه أن يكون المنظون له حلقاً كثيراً وجمعاً عفيراً، وأن يكونوا عالمين بما يقلوه علماً صوورياً، وأن يستوي في النقل أولهم وآخرهم ووسطهم في كثرة العدد، حتى يستحيل عليهم التو فو عنى الكذب، وهذه صفة نقل النقران، ونقل وجود النبي عنيه الصلاة والسلامولذلك وقع لنا العلم الصروري بصدقهم فيما بقلوه من وجود معمد تلك، ومن طهور القرآن على الصروري بصدقهم فيما بقلوه من وجود معمد تلك، ومن طهور القرآن على يابيه وتحديه بهمالقرآن معجرة بينا بي الماقية بعده إلى يوم القيامة (٢٠)

وسأفتصر في هذا المسحث على ذكر دليلين من دلائل سوته ﷺ. الأول: الفرآن الكريم، والثاني: أميته ﷺ

الدليل الأول: القرآن الكريم.

تكلم بعص الفلاسفة على إعجار الفرآن لكريم ودلالته على سوة سيديا محمد الله الله المن رشد: قال قيل. قمن أين يدل القرآن الكريم على أنه حارق ومعجز؟ قلما: يوقف على ذلك من وجوه.

الأول: أن ما تصميه القرآن الكريم من العلم والعمل، ليس مما يُختَسب بتعلم، بل موحى.

الثامي: ما نضمه من الإعلام بالعيوب.

⁽١) انظر الراري؛ معاتيح العيب: ٨/ ٨٦، وابن تيمية دقائق التصبير: ٣٣ / ٣٣

⁽٢) الجامع لأحكام القرآن ١/٧٠

الثالث: من نظمه الدي هو حارج عن النظم الدي يكون بفكر وروية، فهو من غير حنس كلام البلغاء المتكلمين بلسان العرب(١١).

ورأى أن دلالة الفرآن عبى ببوته و السلام، فتلك المعجزات وإن كانت التي ظهرت على أيدي الأسياء عليهم السلام، فتلك المعجزات وإن كانت أفعالاً لا مظهر إلا أيدي الأسياء، وهي مقبعة للجمهور، فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت؛ إد ليست من أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبياً، وأما الفرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء عبى الطب، ومثال ذلك لو أن شخصين ادعي الطب، فقال أحدهم الدليل على أني طبيب أبي أسير على الماء، وقال الأحر دبيلي أبي أبرىء المرسى، فمشى ذلك على الماء، وأبرأ هذا المرصى، لكل تصديقن أن جود الطب للذي أبرأ المرصى مرهان، وتصديق للذي مشي على الماء مقيم الماء،

^{(1) -} انظر: مناهج الأدلة في هذائد الملة: ٢١٦

⁽٢) انظر المعمدر السابق ٢٢١

أن تصير رميماً، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض، وأن الشيء يكون من نقيضه، كلّت عن مثل دلك الألسل المسطقية المتحيلة، وقصرت عن مثله مهايات النشر، وحجبت عنه العقول الحزئية»(١)

وقد تحدى القرآن الكريم بإعجاره ليشر فقال تعالى ﴿ وَقُلَ لَهِي اَجْتَكَتُ الْإِنْسُ وَالْحِنُ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَدَ الْقُرْبَةِ لَا تَأْتُونَ بِمثْلِهِم وَلَوْ كَانَ يَعْشَهُم بِمْعِينَ فَلَهِيرًا ﴾ [الإسراء ٨٨] مل تحد هم مأن يأتوا بسورة واحدة من مثله فقال . ﴿ وَإِن صَحْبُمُ فِي رَبِّ فِنَ رَبُّ فَا عَلَى عَلَى الله عَلَى طُوال بُورِهِ الله إلى كُنتُم صَدِيقٍ عن الإنبان بمثل سورة واحدة ، يؤكد دلالة القران الكريم القرون الماصية عن الإنبان بمثل سورة واحدة ، يؤكد دلالة القران الكريم على منوة سيدنا محمد ﷺ ومن وسعوه إعجاز القران الكريم . أولا أن فضاحته وبلاغته ، قاباً : اشتماله على الإخبار عن العنوب ثالثاً سلاميه من الاختلاف . وأنعاً : كثرة علومه (٢٢)

 ⁽١) رسائل الكندي الفلسفية (رسامة في كميه كتب أرسطوطالبس وما يحتاج إلبه في تحصيل الطبقة) ٣٧٦

 ⁽٢) بطر نرمحشري الكشاف ١/ ١٠٢) والبيماوي أبواز التبريل وأسرار
 التأويل: ١١٢/١.

⁽٣) انظر الطبري حامع المياب عن تأويل أي القرال ١/ ١٩٥، والرمحشري الكشاف ١/ ٥٢٥، والبسطاوي أبور التسريل وأسر ر التأويل ١/ ٥، والمرطبي الجامع الأحكام لقرآل ١ ٥٧، والشيخ محمد رشيد رصا بفسير العمار ١/ ١٩٨، وابن عاشور التحرير والنسوس ١/ ١٠٢ وليان عاشور التحرير والنسوس ١/ ١٠٢ وللوسخ في هذا الموضوع راجع الناقلاني إعجار القرال مطعة مصطفى النابي الحلبي وأولاده بالقاهرة ط١ / ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م و لمدوردي. أعلام البيرة: ١٩٧٨ والشيخ محمد متولي الشعراوي معجرة لقرآل المختار الإسلامي بالقاهرة ط١/ ١٣٧٨مـ/ ١٣٧٨م.

احدها أن تلك المعجزات وجدت ولم ينق لما منها أثر، قلو لم يكن واحد يؤمل نكتب الله ويكدب نوجود هذه الأشياء لا يمكن إثباتها معه بدون الكماب، وأما القران الكريم فهو ناقي، لو أنكره واحد فنقول له فأت بآية من مثله.

ثانيها: أن المعجرات كانت في مكان واحد، ولم يرها مَنْ لم يكن في طك المكان، وأما العرآن فقد وصل إلى المشرق والمعرب، وسمعه كثير من الناس (٣)

ولهدا قال الله تعالى عمدما مُعِب من نسبه ﷺ معجرات كمعجزات

⁽۱) الظرا الرازي؛ معاتيج العيب: ۱۰ / ۲۰۲،

⁽٢) - انظر: تقنير السار: ١ / ٢١٩.

⁽٣) انظر، معانيح العيب: ٩٠ / ٨٠

الأنبياء السابقين: ﴿ أَوَلَمْ بَكُهِهِمْ أَنَا أَرْبَ عَلَيْكَ ٱلصَحِنَا بُتَنِي عَيْهِمُ إِلَى فِي الْحَدِينِ اللهِ عَلَيْهِمُ اللهُ وَمِ مُؤْمِرُكِ لِمُومِ تُؤْمِرُكِ لِمُومِ الْمَعْجِزة المنجود الله الكريم هو أم الآيات وأس المعجزات، وأعطمها وأبقاها؛ لأن حقيقة المعجزة احتصاص مدعى النبوة سوع من الأمور المحارقة لمعادات أي أمر كان، ولا ريب في أن العلم أحل الأمور وأعلاها، إد هو أصل الأعمال ومندأ الأفعال، ولقد ظهر مع حيارته لمجميع علوم الأولين والأحريل على بد أمي لم يمارس شيئاً من العلوم، ولم يدارس أحداً من أهلها أصلاً، فأي معجرة تراد بعد وروده، وأي آية ترام مع وحوده (۱).

التليل الثاني: ثميته ﷺ؛

 ⁽۱) انظر، أبو السعود إرشاد العقل السليم إلى مرايا الكتاب لكريم ۲ / ۵۱ والظر
 الشيرازي، تفسير القرآل الكريم ٨ / ٣٤٠، والألوسي روح المعامي. ٨ / ٩٩٠

⁽٢) أنظر مناهج الأدلة في عقائد الملة: ٢١٩

وكذلك رأى الممسرود أن من دلائن سوته ﷺ كونه أمياً (١٠) ، ودلالة أميته على نبوئه من وحوه:

الوجه الأول أنه كان يقرأ على الناس كتاب الله تعالى منظوماً مرة بعد أخرى، من غير تديل ألهاطه، ولا تعيير كدماته، والخطيب من العرب إذا ارتجل خطبة ثم أعادها، فإنه لا بد وأن يزيد فيها، وأن ينهص عنها بالقليل والكثير، فكان ذلك من المعجزات، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ سُلُمُرُكُكُ اللّهُ مَنَى لا المرازي ومنه الآية تدل على المعجزة من وجهين ألاول: أنه كان رحلاً أمياً، فحفظه بهذا الكتاب المعطول من غير دراسة ولا تكرار ولا كتم خارق للعادة، فيكون معجراً الثامي أن هذه السورة من أوائل ما ترل بهكة، فهذا إخبار عن أمر عجيب عريب، محالف للعادة، فيكون معجراً إحداراً عن العبب، فيكون معجراً».

⁽۱) انظر الرمحشري الكشاوي (۱۷ التريل واسيسابوري حوائب القرآن ورضائب انفرقان ۹ / ۷۸ والبيضاوي (آنوار التريل وأسرار التأويل: ٤ / ۲۱۲ والقرطبي (الجامع لأحكام القرآن: ۱۳ / ۴۵۳ والأدوسي: روح المعابي: ۱۱/۵۱ والشيح محمد رشيد رضا (تصير المبار (۵ / ۲۸۹) والطباطبائي الميران في تفسير القرآن 12 / ۱۱٤ / ۱۹۸

⁽٢) - انظر: مقاتيح العيب: ٢٦/ ١٤٣

الوحه الثالث أن تعلّم الخط شيء سهل، فإن أقل الناس دكاء وفطة يتعلمون الحط بأدبي سعي، فعده تعدمه يدل في العادة على نقصان عظيم في الفهم، ثم إنه تعالى آناه علوم الأونيس والأخريس، وأعطاه من العلوم والحقائق ما لم يصل إنه أحد من النشر، ومع تلك القوة العظيمة في العقل والفهم جعله نحيث لم يتعلم الحظ الذي يسهل تعلمه على أقل الحلى عقلاً وفهماً، فكان الجمع بين هاتين الحالتين لمتصادبين جارياً مجرى الجمع بين الصدين، وذلك من الأمور الحارقة للعادة وحار معرى المعجرات (١)

رأى الالوسي أن في تلاوة الأمي لأيات الحارجة عن طوق البشر باعتبار بلاعتها، واشتمالها على الأحيار بالمعينات، وعلى المصالح التي ينظم بها أمر المعاد والمعاش، أقوى دبيل على سوته يهير(٢)

وقال ابن عاشور أن الأمية وصف حص الله به من رسده محمداً ، إتماماً للإعجاز العلمي العقلي الذي أيده الله به ، فحمل الأمية وصفاً داتياً له ، ليم يها وصفه الداتي وهو الرسالة ، ليصهر أن كماله النفساني كمالًا للنبي الهي ، لا واسطة فيه للأسناب المنعارفة للكمالات ، وبدلك كانت الأمية وصف كمال فيه ، مع أنها في غيره وصف نقصان الأنه لما حصل له من المعرفة وسداد العقل ما لا يحتمل العطأ في كل نواحي معرقة الكمالات الحقل الحق، وكان على يقين من علمه ، ونينة من أمره ، ما هو أعظم مما حصل للمتعلمين ، صارت أمينه آية على كون ما حصل له إنما هو من فيوصات للمتعلمين ، فهذه نعض دلائل البوة التي ما نظر فيها عاقل إلا آمن بها ، فليس

 ⁽۱) انظر: مفاتيح العيب ۱۰ / ۲۰ واليب بوري عرائب انقرآن ورعائب العرقان.
 ۸ ۲۳۳.

⁽٢) - انظر "روح المعاني: ١ / ٤١٧

⁽٣) التحرير والسوير: ٩ / ١٣٣.

بعد دلك حجة! ولكن مع وضوح هذه الدلائل للمقلاء فإن هناك الكثيرين ممن يجحدون بها ظلماً علواً، كما قد الله تعالى في وصف حقيقتهم: ﴿مَا تَالَمُهُمْ مَا يَلْكُمُ مَا يَلْكُمُ مَا يَلْكُمُ مَا يَلِيْكُمُ مَا يَلْكُمُ لَلْكُمُ يَعْلَمُ لَكُمُ مَا يَلْكُمُ لَلْكُمُ يَعْلَمُ يَعْلَمُ لَكُمُ يَعْلَمُ لَكُمُ يَلْكُمُ لَلْكُمُ يَعْلَمُ يَعْلَمُ لَا يَكُولُونَ فَإِنْهُم لَا يَكُولُونَكُ وَلَكِلَّ الطّهِيمِينَ يَعْلَمُ يَعْلَمُ يَعْلَمُ يَعْلَمُ لَا يَكُولُونَكُ وَلَكِلَّ الطّهِيمِينَ يَعْلَمُ يَعْلَمُ يَكُمُ لَلْكُمُ لِللّهُ يَعْمَدُونَ وَالْعَلْمِ عَلَيْكُمُ اللّهُ يَعْلَمُ لَكُمُ اللّهُ يَعْلَمُ لَكُمُ اللّهُ يَعْلَمُ اللّهُ عَلَى اللّهُ وَلَا اللّهُ يَعْلَمُ لَا يَعْلَمُ عَلَى اللّهُ اللّهُ وَلَا اللّهُ عَلَى اللّهُ اللّهُ وَاللّهُ اللّهُ اللّهُ وَاللّهُ اللّهُ وَاللّهُ اللّهُ وَاللّهُ اللّهُ اللّهُ وَاللّهُ اللّهُ وَاللّهُ اللّهُ اللّهُ وَاللّهُ اللّهُ الللّهُ اللللللللّهُ اللّهُ اللللللّهُ الللللللل الللللللللل

وبهذا يكون قد وصل إلى تهاية المصل المتعلق بالسوات، فبحث قيه معنى البوة، وصعات الأسياء؟ ثم علائل إسات البوة عامة، ودلائل سوة سيدنا محمد والله حاصة، واتضح بهذه المباحث أن بعص المعشرين قد تأثر بما ذكره فلاسفة الإسلام عن ذلك

0 0 0

⁽١) الطر، مقاتيح الحيب: ٢١/ ٦١،

⁽٣) من هذه الشبهات أولاً الاستعناء دمعقل عن الشرع، ثانياً. الطعن في لمعجرات ثاناً الطعن في نوائر أحدر الأبياء ومعجر تهم رابعاً وجوب أن يكود الرسول من الملائكة إلح، ولمربد من التعاصيل حول شبهات منكري النيوات واجع كتاب البيوات للرازي، فقد أقاص في عرض تلك الشبهات، وكدلك انظر الدكتور عيد الفتاح الهاوي البوة بين الفلسفة والتصوف عجد





وبعد هذه الدراسة في سان الأثر المنسقي في التفسير، جاءت هذه المعاتمة متصمة أهم النتائج الني توصلتُ إليها هذه الدراسة، وهي

اولاً إن مصطلح العلمقة يُراد به عند المغسرين . في الأغلب ـ فسمة البودان، وخاصة فلسفة الخلاطون وأرسطو، ومَنْ تبعهم من فلاسفة الإسلام، كالكندي والعارابي والل مبنا والل رشد، وكالوا يطلقون عليها لفظ الحكمة أيضاً، ويطلقون على الفلاسفة لفظ الحكماء وكلمة الحكمة قد وود دكرها في القرآن الكريم، وقد فُسْرَتْ بمعادٍ متعددة، منها المواعظ في القران الكريم، والدوة، والمقة، وقد احتار بعض المعسرين فضلاً عن هذه المعاني المحمدي الفلسفي الذي أراده بعض الفلاسفة أنفسهم لمعلى الفلسفة أو الحكمة، وهي التشبه بالإله أو التحلق بأحلاق الله تعالى، يقدر الطاقة الإنسة، وكذلك قشموا الحكمة كما قشمها الفلاسفة ـ إلى قسميل الحكمة النظرية، والحكمة العملية.

ثانياً. إن فلاسفة الإسلام لم يكروا للليل النقلي المتعثل في الوحي (القرآن والسة)، ولكن حعلوه في سرتة الثانية بعد الدليل العقلي، فما وافق

الدليل العقلي قبلوه وما خالفه أولوه، فبدليل العقلي صدهم هو الميزان لقول الدليل القلي، وقد ظهرت هذه سرعة الفلسفية في نعص كتب التفسير، كتفسير الرازي والنيسانوري وانشيراري و لألوسي والطباطائي، ظهرت هذه الشرعة في تأويل المصوص، وتقديم المائيل العقلي على الدليل النقدي من حيث الاستدلال، في كثير من المسائل.

ثالثاً. لقد تبايدت مواقع المعسرين من الملسمة عموماً، فرفصها بعصهم رفصاً تاماً، وقلها بعصهم قولاً تاماً، ووقف آخرون موقعاً وسطاً بين الطرفين، فمؤقوا بن الفلسفة و الملاسفة? مقلوا الفلسفة باعتبار أنها علم واجتهاد عقلي، وردوا أكثر الآراء المتي حاء بها القلاسفة، وقموها وسقهوها، بنحجه معارضتها للمرآل الكريم والخاصة فيما يتصل بالإلهيات والعبيبات، فرأوا أن هذه المسائل تتفى من الشارع - سنحانه وبعالى ، ومع هذا بجد أنهم دخلوا في المحقور الذي أنكر على الفلاسفة، فأولوا كثيراً من الايات المتعلقة بالإلهيات و لعبيبات، فصلاً عن الآيات المتعلقة بالطبعيات، وكان بعض المفسرين ينكنف - أحياناً في تأويل طاهر الآيات الكريمة، ليؤكد قبوله أو رفضه للرأي المنسقي، وهذا بؤيد عدم معارضتهم للفلسقة من حيث إنها بحث عقلي، ومحاولة لفهم الحقائق كما هي عليه في نقس الأمر.

رابعاً كان للملسمة أثر واصح في إعمال الرأي والعقل في كثير من التماسير، وقد اشتُهرَتُ تلك التماسير سلتمسدر بالرأي، كتفسير الرازي

⁽١) ولهذا سمَّى الإمام العرالي كتابه الهامت بقلاسفة ولم يسمه تهاوت الفلسفة، وردً عليهم بالفلسفة، أي. بانعفل والبرهان وعبسفة عدم لا مامع من تعلمه، وأما الأراء العلسفية فيُؤخد منها ويُرُد

والألوسي، وذلك بخلاف النهاسير لني اشتهرت بالنهسير المأثور، كنفسير الطبري وابن كثير، والنهسير بالرأي ليس على إطلاقه، بل له شروط وصوابط؛ لأن النفسير بمجرد الرأي حرام دنهاق المهشرين، ورد النهي عنه في القرآن الكريم والسة المطهرة.

وأثر الملسعة في إعمال العقل يعد أثراً غير مباشر، أما أثرها المباشر فيتمثل في عرص وماقشة الراء العلاسعة أنفسهم، وهذا الأثر على توعين، الأول الأثر الإيجابي ويتمثل في رفص الرأي الفنسفي المخالف للنص، والثاني الأثر السلبي ويتمثل في قبول الرأي الفلسفي، وتأييده يتأويل ظاهر النص وهذا النوع مأعني الأثر السلبي كان محدوداً بالسبة إلى كمية التفاسير التي بين أيديناً.

خاصاً أثنت هذه الدرائية أد بعض لمفسرين بحثوا أهلب السمائل الفلسمية بحثاً عملياً فلسماً، ولكن كان دليله في تجواصع متفرقة في نفاسيرهم، وقد حمعت هذه الدراسة تلك الموضع، ورتبتها لترتيب المذكور في حطة المحث، مما مكن من إبرار موقف متكامل لدى أولئك المعشرين من القصاية العلسفية.

سادساً. أثبتت هذه الدراسة رفض أكثر المعشرين لرأي الفلاسفة في المسائل الإلهية، وإذا ذكر أحد المفشرين رأن لهم فإدما يذكره ليكر عديه بالبطلان، وهذا نوع من التأثر، ولكنه تأثر إيجابي كما قلت، حيث كان المفشر يرى أن من واحبه أن ينفع عن كتاب الله تعالى زيغ المضلين، وتأويل المبطلين.

مبايعاً. قد تأثر معض المصلوين تأثراً سلباً مما قاله الفلاسقة في المسائل الإلهية، ابتداء من الحديث عن الوجود والماهية، فرأوا أن وجود الله تعالى عين ماهيته، ورأوا أن ماهيات الأشياء ثالثة أزلاً، غير مجمولة، ثم

تحدثوا عن أدلة وجود الله تعالى، فاستدلوا بأدلة الفلاسفة في إثبات وجوده ـ سمحانه وتعالى ـ، كدليل الإمكان و لحركة، ورأوا في تفسيرهم لبعض الآيات الكريمة ما يشير إلى هذه الأدلة وكدلك تأثروا مما قاله الفلاسفة في حديثهم عن الصفات الإلهية، فقد قشموا الصفات إلى قسمين: صفات سلبية، وصفات ثوتية، ورأوا أن صفاته ـ سحانه وتعالى ـ هي عين ذاته.

ثامناً أثنت هذه الدراسة تأثر كثير من الممشرين بما قاله الفلاسفة عن الأفلاك والكواكب وحركاتها، وأكثر ما قالوه قد أثبت العلم الحديث (التجريبي) بطلانه

تاسعاً أُست هذه الدراسة تأثر أعلى المعشرين بالمسائل المتعلقة بالمفس الإنسانية من حيث التعربف لها، والحديث عن قواها، وقصائلها الخُلُقية

عاشراً أنسب هذه الدراسة أن يعض المعشرين بأثر بالفلسقة من حيث استعمال المصطلح الفلسفي، كواجب لوحود، وممكن الوجود، والمددأ الأول، والعقل الأول، والصدور والعيض، وعالم الصور والمثل إلح

حادي عشر: استعمل بعص المعشرين علم المنطق، وحاصة الأقيسة المنطقية، كالقياس الاستثمالي، والقياس التمثيلي، ولكن لم يكن هذا الاستعمال بارزاً في التفسير، كما هو شأن الفلسفة ومصطلحاتها

ثاني عشر: أثبتت هذه السراسة أن الأثر الفلسفي لم يكن محصوراً بفترة زمنية معينة مصت والتهت، وإنما كان ممتداً إلى كتب التفسير المعاصرة.

ثالث عشر. ثبت لما من حلال هذا المحث أن تفسير الوازي كان هو المصدر الأول الذي أفاد منه حمهور المفسّرين الذين جاؤوا من بعده، فتأثروا به تأثراً واضحاً، وهذا الأثر لا يقتصر على مسائل الفلسفة فحسب، بل له امتداد واسع في كثير من المسائل، وهذا موضوع يستحق البحث والدراسة، فأوضى الباحثين بالالتفات إليه.

رامع عشر: لاحطتُ من خلال حمع لمادة العلمية لهذه الدراسة أن للكلام والتصوف أثراً واصحاً في التفسير أيضاً، قد يفوق الأثر الفلسفي بكثير، فأوصي الباحث مدراسة أثر مكلام و لتصوف في التفسير، لتكتمل بذلك جوانب التأثيرات الفكرمة في التفسير

والمحيراً أقول: ﴿ مُسْتَحَنَّ رَبِّكَ رَبُ آلِمِرَّوْ عَنَّ يَصِغُوكَ ۞ وَمَكَمَّ عَلَ ٱلْمُرْمَلِينَ ﴿ وَلَلْمَنْدُ يَقُو رَبُ ٱلْمَجِينَ ﴾ [سوره العداد ١٨٠ . ١٨١].





المصادروالمسراجع (*)

أق بلوق (شمس الدين)،

١) درون ونظرية التطور ترجمة أورخان محمد علي عار الصحوة بالقاهرة د/ط،
 ١٤٠٦هـ / ١٩٨١م

الألوسي (معمود الالوسي، ت ١٢٧٠هـــ)،

 ۲) روح المعابي في نفسير القرآن لفظيم و نسبع المثابي دار الكتب العلمية بييروت، ط1/ 1810هـ / 1914م

الأمدي (علي بن أبي علي بن محمد ٿ ١٣١هـ).

- الكار الأمكار في أصول لدين معطيق الدكتور أحمد محمد المهدي مطبعه دار الكتب
 والوثائق القومية بالقاهرة ارد/ وقد ١٩٤٢/٢ ١٩٠٢م
- عاية لمرام في علم الكلام تحقيق الدكتور حسن الشامعي المجلس الأحلى للشؤون الإصلامة بالقاهرة: د/ط: 1891هـ

الدكتور إبراهيم عاتيء

الإسان في العلسفة الإسلامية(بمودح بعاراتي) الهيئة المصرية العامة للكتاب داط
 ١٩٩٣م

الدكتور إبراهيم مدكوره

- ٢) مي لعلسمة الإسلامة (منهج ونطبق) مكنه اندراسات العلسمية ١ حـ٢ د/ ت
 الدكتور أبو اليريد العجمي،
- ٧) الأخلاق بين العمل والنص دار أغيانة العربية بالقاهر، ط1/ ١٤٠٩م / ١٩٨٨م

 ^(*) تبيه. حاء ترتيب المصادر والمراجع بحبب لترتيب الأبجدي، فذكرت اسم اللقب بالسبة للأسماء القديمة، وأما بالسبة للمؤسين المماصرين فقد اعتمدت اسم المؤلف دول اللقب، فيما عد. بعض الأسماء الأجليه التي اشتهرت باللقب

أحمد إدريس الطعان الجاح:

- موقف الفكر العربي العدماني من النص القراني(دعوى تاربنجة النص بمودحاً) رسالة دكتوراه مقدمة نكلة داد العدوم بجامعه الفاهرة ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م
 - أحمد أمين،
 - ٩) ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية ط١، د/ت
- ١٥ قصه العلسعة ليونانية بالأشيرال مع عكتور ركي بحيب محمود مطبعه دار الكتب المصوية ط٢ / ١٩٣٥م
 - الدكتور أحمد عبد الرحمن ليراهيم
- المصائل الحلقية في الإسلام رسالة دكتوراه جامعة الفاهرة كلية دار العلوم فسم
 الملسفة الإسلامية ١٩٧٧م
 - احمد عمر أبو حجره
 - انتمسير انعلمي بنقران في انسرانا دار قتيبة بنمشق د/ط ١٤١١هـ ١٩٩٤م
 الدكتور أحمد عمر هاشم ،
 - ۱۳ وسطية الإسلام، دار الرشاد بألفاتم تا ۱۹۹۸ ۱۹۹۸ ۱۹۹۸ ما الدكتور أحمد فواد الاهوائي
 - ١٤) أفلاطول دار المعارف د/ط د/ب
 - الكندي فيلسوف العرب المؤسسة المعبرية عدمة طاليف والترجمة والطباعة والنشر
 د/ط٠ دءت
 - إحوان الصفا وخلان الوفاء(في القرن الرابع الهجري)؛
- المطلعة العوبية ماثل إخوان الصف وخلان الوفاه عني بضحيحة خير الدين الرركتي المطلعة العوبية بمصر : د/ط ١٣٤٧م/١٣٤٧م

ارسطو(ت، ۲۲۲ق.م)،

- ١٧) ، السياسة " ترحمة أحمد لطعي سيد دار لكتب لمصريه دارط ١٩٤٧م
- ١٨) شرح كتاب أثولوجا المسوب إلى أرسطو صفر كتاب الدكور عبد الرحمى بقوي الرسطو عبد العرب (دراسة وبصوص غير مبشورة) وكانة المصوعات بالكويب عدا / ١٩٧٨م
- الطبيعة ترجعة إسحاق بن حين تحقيق الدكتور عبد الحمن بدوي اللئار القومية للطباعه والنشر بالقاهرة: داط. ١٣٨٤ه / ١٩٦٤م

- ۲۱ علم الأخلاق إلى نيقوما خوس برجعة أحمد لطفي لسيد فار الكنب المصرية بالقاهرة. د/ط ۱۳۶۳هـ / ۱۹۲۶م
- ٢١) كياب البهس ترجمة الدكتور أحمد مؤاد الأهوابي مطبعة عيسى النابي الحلبي
 بالقاهرة. ط1 / ١٩٤٩م

إسماعيل حقى البرسوية ت ١١٢٧هـــ ،

- ۲۲) نفسير روح البيان دار إحياء التراث العربي بيبروث: داط: دات.
 ۱لاشعري(أبو الحسن علي بن إسماعيل، ت ٢٢٤هـــ).
- ٢٣) رسالة إلى أهل الثعر تحقيق هندانة شاكر محمد لجيدي مكتبة العلوم والحكم بدمشق: ط1 / ١٩٨٨م
- عقالات الإسلاميين تجعيل محمد محي الدين عبد الحمد المكنة العصارية بيروت
 ۱۱۱همارية بيروت

الأستقهاني (الحسين بن محمد ين المغطل، ت ٢-٥هـــ) ،

- ٢٥) نقصال الشأش وتحصيل السعادتين" مطبعة السمادة بمصر داط ١٣٢٥هـ
- القريعة إلى مكارم الشريعة. تبعقيق مكور أبو اديرة العجمي دار الوقاء بالمنصورة.
 44° د/ت
- ٧٧) الممردات في غرب القرآك تبحقيق وصبط محمد حليل فيتاني دار المعرفة سيروب ط1 ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م

نفلاطون (ت: ۲۲۷ق.م)،

- ٧٨) ... الجمهورية: ترجمة حنا خيّار " فار القدم بيروت. د/ ط " د/ ت.
- ۲۹) محاورات أفلاطود ترجمة لدكتور ركي محبب محمود الهيئة المصرية العامة للكتاب:
 د/ط ۲۰۰۱م
- (۳۰ محاورة ثيانيتوس الأفلاطون أو ص بعدم برجمة الدكتورة أميرة حلمي مطر، دار هويب بالقاهرة. د/ط ۲۰۰۰ ۲م

اللنصاري(قبو يحيي ركريا بن محمد بن ركريا اللنصاري، ت ٩٣٦هـــ)،

٣١ الحدود الأبيقه والتعريفات الدقعة محقيق الدكتور مازان المبارك دار المكر ببيروت
 ط1 / ١٤١١هـ

الإيجي(عبد الرحمن بن أحمده ت ٢٥٦هـــ)،

٣٧) - المواقف في علم الكلام: مطبعة العلوم بالقاعرة - د/ط- د/ت

ابن ياجه(أبو بكر محمد بن يعيي بن الصائغ بن باجه، ت ٥٣٢ هـ.)،

- ٣٣) كتاب النفس النطيق الدكتور محمد صغير حسن لمفصومي الطبوعات المجمع العلمي الغربي بدمشق: دارط، ١٣٧٩هـ
 - ۳٤) تدبير المتوحد د/ اسم الناشر: د/ط: د/ت باشكيل(على فؤاد).
 - ٣٥) موقف الدين من لعلم ترجمة أورجان محمد عني دار الوثائق بالكويث داط ١٥٠٠ ما الباقلاني(القاضي أدو محمد بن تطيب، ت ٢٠٤هـــ)
 - ٣٦) . هجار القرآب مصطفى المابي لحدي وأولاده باعدهوة ط1 م ١٣٩٨مـ م ١٩٧٨م البخاري(هجمد بن إسماعيل، ت ٢٥٦هـــ):
 - ٣٧) صحح البحاري، دار القلم بيروت د/ط. ١٩٨٧م البعدادي(ابو البركات هية الله ابن علي ملكا ت ١٥٤٥هـ).
 - ٣٨) المعتبر في الحكمة در المعارف مغيبية سعيدر باد ط١/ ١٣٥٧هـ البعوي(الحسين بن مسعود، ث ١١٥هـ€):
 - ۲۹) معالم انشریل محفیق حالد عبد الرحمن العك دار المعرفه میروف ط۱/ ۱۴۰۹هـ / ۱۹۸۲

البقاعي(برهان الدين إبراهيم بن عمر، ت ١٨٥٥).

٤٠ نظم الدور في ساسب الأباب والسور المحمل عبد الراق عالب المهدي دار الكتب
العلمية بييروت: ط١ / ١٤١٥هـ

بوهلر(جون أدولف بوهلر)،

الله والقوانين الكنموية بحث في كناب له ينجبن في عصر العدم تبحرير جون كلوفرمونمار ترجمه الدكتور للمرداش فيدانمجيد سرحان الجمعية المصرية ليشر المعرفة والثقافة العالمية. ط٤ / ١٩٨٦.

البيروبي(اليو الريحان محمد بن لحمد، ت، ١٤٠هـ.).

٤٢) - تحفيق ما للهند من معونة مفبوله في النفس أو مردوله عالم الكتب ببيروت ط٢١/ ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م

البيصاوي (عبد الله عمر، ت ١٩١هـ)

٤٣) أثوار السريل وأسرار التأويل الحميق الدكتور حسره البشرمي والشيخ عبد الجميط فرعلي

- والدكتور عد الحميد مصطفى المكتبة الفيمة بامقاهره (ط: ١٤١٨هـ. الهيهقي (ابق بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تـ ١٤١٨)
- ٤٤) الأعتقاد والهداية إلى سيل لرشاد محميق عبد الله محمد الدرويش مكتبة البمامة بنمشق، حدا / ١٤٢٠هـ / ١٩٩٨م

الترمذي (محمد بن غيسي: ت ١٧١هـــ)،

- ه 2) سس لترمدي معقبي احمد محمد ت کر در يحوه التراث العربي ببيروت درط دات التحد التوني ببيروت درط دات ۲۹۳هــــ)،
- \$1 شرح المعاصد تحقیق لدکتور عبد برحمن عصرة مشورات لشریف الرصي د/ط
 \$12.9 مرح المعاصد تحقیق لدکتور عبد برحمن عصرة مشورات لشریف الرصي د/ط

التهاموي(محمد علي التهاموي)

- - ٤٨) عسير صوره الإخلاص دار الرياد المؤدث يالماهر (ط١/ ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م)
- ورم تعارض لعقل والنقل تحقیق بدکتور محمد رشاد سالم دار الکنور الأدبیة
 بالریاض دارد ۱۳۹۱هـ
- وقائق التمسير التحقيق الدكتور محمد السيد العليب المؤسسة علوم القرآد بلمشق طاً/ ١٩٨٦هـ/١٩٨٦م
- (8) شرح العقيدة الأصعهاسة تحقيق يبر هيم صعيداي مكتبة الرشد بالرياض ط١٠/
 (8) هـ
 - ٥٢) الصعدية تنطبق الدكتور محمد رشاد سالم: د/ اسم الباشر، ط٢/ ١٤٠٦هـ
 - ٥٣) الفرقان بين أولياء لرحمن وأوكء الشيطان عضعة لمسي بالفاعرة 1 داط دات
- عنه عنه عن اصول التفسير تحقير محمد مشار مكتبه التراث الإسلامي بالعاهرة داطا دارت
- هم) منهاج السنة البوية معقيق الذكنور محمد رشاد سالم مؤسسة قرطبة بالقاهرة ط١٠/
 ١٤٠٦هـ
 - 20) البوات البطعة البلقة بالقاهرة؛ د/ط: ١٢٨٦هـ.

- التُعالِبِي(عَبِدُ الرحِمِن بِن محمد بِن مجلوف المغربِي، ت ١٧٨هــــ)،
- الجواهر الحداد في تعبير القرآد مؤسسة الأحصي بيروت داط دات
 الجاحط(أبو عثمان بن عمرو، ت ٢٥٥هـ)،
- ۵۸ کتاب الحیران، تحین عبد السلام هارون در «مجیل بیروت» د/ط، د/ت.
 الحرجانی(علی بن محمد، ت ۸۱۹ هـ).
 - التعريفات تعقيق إبراهم الأبياري دار الرياد لمتردث داط دار دارد الجصاص (أبو بكر احمد بن على، ٢٠٠هـ).
- أحكام القرآن تحقيق محمد لصادق قمحاري دار إحياء البراث العربي سيروت
 ١٤٠٥هـ

اللكتور جمال رحب سيد بي،

- ١٦) نظرية النصل بين ابن سبا والعرائي الهيئة المصرية العامه بنكتاب د/بو ٢٠٠٠م
 التحكثور حميل صليبا،
 - ۱۲) المعجم العلمي دار الكت السائية سروت ط١/ ١٩٧٢م ابن الحوري(عبد الرحمن بن علي، ت ١٩٥٥هـ).
 - المسير في علم التفسير المكتب الإسلامي بيروت ط٣ / ١٤٠٤هـ الدكتور حامد طاهر،
 - ٦٤) مدحل لدراسه العلسمه الإسلامة دار محر بالماهرة داط ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م ابن حرم(علي بن أحمد بن سعيد بن حرم الطاهري: ١٩٨٥هـ)،
- ٦٥) العصل في العلل والأهواء والبحل بحقيق الدكتور محمد إبراهيم بصر والدكتور عبد الرحمن عميرة؛ دار الجيل بيروت؛ داط ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م

اللحكتور حسن الشافعي،

- ٦٦) الأمدي وآراؤه الكلامية عار السلام بالقاهرة عدا ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م
- التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية دار المدفة العربية بالقاهرة داط ١٤١٨٠هـ/ ١٩٩٨م
 - ٦٨) المدخل إلى دراسة عدم الكلام مكتة وهـة بالتدعرة ط٢/ ١٤١١هـ / ١٩٩١م
 الدكتور حسن عاصي؛
- التعمير القرآني و ثلغة الصوفية في فسيعه بن سبد المؤسسة بجامعية للدواسات والتشو
 والتوزيع سيروت. خا ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م

حسن محمد مكي العاملي،

- (۷۰ میمانیرات الأستاد انشنخ جعفر السبحانی المدخل إلی العلم والفلسعة والإلهوات (نظریة المعرفة): الدار الإسلامیة بیروت، ط۱، ۱۶۱۱هـ/ ۱۹۹۰م جعودة محمد داود :
- ٢١) تصيير القرآن الكريم والعلوم الحديثة رسانة دكتوراء جامعة الأزهر كلية أصول الدين ٢
 ١٩٧٥م

کیں حتیل(احمد بن حتیل: ث Ttiهـ)

- ۷۲) المسلة دار الفكر بيروث: (ه/ط : ۱٤۱۱هـ / ۱۹۹۱م.
 حنفي أحمد د
- انصير المدني للآيات لكرنية في القران دار الممارف بالقاهرة ط۳۰ د/ب
 ابو حيان(محمد بن يوسف الانتئاسية تـ ۷٤٥هـــ)،
- البحر المحيط المعين الثابح أحيث عيد الموجد والشح على محمد معوهن (دار الكنت الملمية ببروت) ط1/ 1818هـ المناسبة

حاله عيد الرحمن العك 🕛 🌎 🚽 🥛

- امول الفير وقواعده دار المالس بيروت ط۲ / ۱۱۲۰۹هـ / ۱۹۸۲م
 ابن خلدون (عبد الرحمن بن حلدون، ت ۸۰۸ هـ)،
- (٧٦) مقدمة بي خلدون، دار ابي خلدون بالإسكندرية : د/ط، د/ت، دين خلكان(ايو العياس شمس الدين احمد بن محمد بن ابي بكر بن خلكان، شاكاتهـــ).
- ٧٧) وبيات الأعيان وأساء الرمان تحقيق مدكتور إحسان عباس دار الثقافة ببيروت، د/ط

ابو داود(سليمان بن الأشعث تـ ٢٧٥هـــ)،

- ٧٨) سس أبي داود ، تحقيق الشيخ محمد محي لدين عد الحميد دار المكر اداط داك.
 دي يور (ج. دي بور):
- ٧٩) تاريخ العلمعة في الإسلام مرجعة مكتور محمد عبد انهادي أبو ريمة، مطبعة لجنة انتأليف والترجعة والشرة د/ط ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م

٨٩) - الفردوس معأثور الحجاب التحقيق بن بسيولي وعلول دار الكتب العممية ببيروت ط11/ ١٩٨٦م

النهبي(أبو عبد الله محمد بن أحمد، ت ٧٤٨هـــ)

٨١ سير أخلام السلام الحقيق شعبب الأردووط ومحمد بعيم العرقسوسي٠ مؤسسة الرسالة بيروت، ط٩ / ١٤١٣هـ

النكثور راجح عبد الحميد الكرديء

٨٢) بطرية المعرفة بين لقرآن والملسفة ببعهد لعالمي للفكر لإسلامي ط١/ ١٤٤٢هـ/ ٨٢)

الرازي(ابو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر - ١٠٦هـــ).

- ٨٣) الأربعين في أصول الدين المحقيق الدكتور أحمد حجاري السقا الكتابات الأرهرية بالقاهرة على 19٨٦/
- ٨٤) أسرار الشومل وأموار المناويل محفيق مدكتور عبد لبحمل محسوه و تشمح عبد الممعم مرج هوويش: مكتبه ركابي بالفناويرة يهملا / ١٩٠٣م
- ٨٥) شرح غيود الحكمه الحفيق لدكنور أحمد حجاري السف الكثية الألجلو المصرية بالقاهرة؛ داط ادات
 - ٨٦) المباحث المشرقية في علم لإمهيات والعبيعياب مكتبه الأسدي بطهران دارط ١٩٦٦م
- ۸۷) محصل أفكار المتقدمين والمساحرين من لعلماء والحكماء والمتكدمين المطبعة الحسينية المصرية بالقاهرة، ط1 / ۱۳۲۲هـ
 - ٨٨) المطالب العالية تحفيق الدكتور أحمد حجاري لسفا دار الكتاب لعربي ببيروت ط1. ١٤٠٧ هـ/ ١٤٠٧م
 - ۸۹ معاتیح العیب أو انتصبر الکیر دار المکر بیروت د/ط د/ت
 این رشد(ابو الولید محمد بن احمد بن محمد ت ۵۹۵ هـ)،
- ٩٠ للخيص كتاب النفس محقيق الدكتور "حمد فؤاد الأهوائي المكتبه النهصة المصرية بالفاهرة ط1. ١٩٥٠م
- (٩١) ملحيص ما بعد الطبيعة تحفيق لدكتور عثمان أمين مطبعه مصطفى البابي الحدبي بانقاهرة: د/ط ١٩٥٨م

- ٩٢) تهامت التهامت: تحميق الدكتور سليمان دياء دار المعارف بالقاهرة ط٤/ د/ت.
- ۹۲) السماء والعالم ضمن رسائل ابن رشد مطبعه دائره المعارف العثمانية بحيدر آماد ط1/۱۳۱۱ه/۱۹۲۹م
- ٩٤) وصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من انصاب محقيق الدكتور محمد عمارة دار
 المعارف بالقاهرة ط٣٠د/ت
- ٩٥) الكون والصناد: ضمن رسائل ابن رشد الطبعة دائرة المعارف العثمانية تحيلر آباد ط1 / ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م
- ٩٦ مناهج الأدلة في عقائد البلة تحقيل لدكور محمود قاسم مكتبة الأنجلو المصوبة بالقاهرة د/ط: ١٩٥٥م

الزركشي(محمد بن عبد الله، ت ٧٩٤هـ)،

٩٧) - البرهان في علوم الهرال تتحقيق محمد أو القصال إبر هيم أدار المعرفة بيروب أداط المعرفة بيروب أداط

الرمخشري(آيو القاسم جار الله محمود بن) عُمُر: ت ٥٢٨ هـ.)،

 ٩٨) الكشاف من حمائل هو مصن السرين وعبون الأفاويل في وجوه التأويل٬ تحقيق محمد عبد السلام شاهبن دار الكتّب العبدية صروت٬ طّ ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م،

السبكي(تالي الدين علي بن عبد الكافي السبكي. ت ٧٥٦هـــ)،

- (44 د/ت السبب العبقيل في الرد على ابن رفيل مكتبة رهر د بالقاهرة، د/ط د/ت اليو السفود(محمد بن محمد العمادي، ت ٩٨٢هـــ).
- (۱۰۰ ارشاد العقل السليم إلى مريا الكتاب بكريم هار إحياء الراث العربي ببيروب داطئ
 د/ت

الدكتور سعيد مراده

- ۱۹۹۲) نظرية السعادة عبد دلاسعة الإسلام مكتبه الأسعبر المصرية د/ط ۱۹۹۲
 السهروردي(شهاب الدين أبو العثوج يحيى بن حيش، ت ۱۸۸۰هـــ).
- ١٠٢) حكمة الإشراق صبل مجموعة دوم مصنفات طهر ١ ١٩٣١هـ / ١٩٩٢م
- ١٩٣٢) رسالة في اعتقاد الحكماء: ضمن مجموعة دوم مصنعات، طهراب، ١٩٣١هـ / ١٩٥٢م، مجموعة في الحكمة الإلهية كتاب اقتدويجات اللوحية والعرشية، وكتاب المشارع والمطارحات؛ عني يتصحيحه هـ، كوريين: مطبعة المعارف بامسيوب ١٩٤٤م،
 - ١٠٤) عباكل البور" مطبعه السعادة بالعاهرة" ط1 / ١٣٣٥هـ.

الدكتور السيد أحمد عيد العمار،

- التأويل وصلته باللعة دار ممردة الجمعية بالإسكنبرية د/ط ١٩٩٥م
 الدكتور السيد رزق الحجر
- ۱۰۲) دراسات في علم الكلام بالاشتراث مع لدكتور فيذ الجميد مذكور دار لثقافة الغربية د/ط ۱٤۱۹هـ/۱۹۹۹م
- ۱۰۷) مسائل لعفيدة ودلائلها بين بسرهمة أغرانيه والاستدلان الكلامي دار الثقافة للمشو والتوريع بانقاهرة: داط ۱۰۱،۱۵هـ

سيك قطاب

- ا في ظلات انقرآن دار الشروق القاهرة ط ٢٦ / ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م المردي النام عبد الله عبد الله
- ١٠٩) أحواد النفس تحقيق الدكنور أحمد فؤاد الأخواس مطبعة فيسمى الناجي التعلي عدد / ١٠٩هـ (مسالة في النفس لناطقة وأحوالها ورسالة في النفس ونفائها ومعددها ومنحث عن التؤيئ كلنفسائية ...
 - ١١٠) الإثنارات والسبيهات تحمين الدكتور سليمان فيها عار المعارف ط٣ د/ب
- 111) تسع رسائل هي الحكمة والطبيعات رسالة في إللات السوات وبأويل ربورهم وأمثالهم ورسالة في الأجرام العلومة ورسائه في تحدود ورساله في علم الأحلاق ورسالة في أقسام العلوم العقلم ورسائة في الطسعيات من عبرت الحكمة ورسانة في العهد ورسالة في العوى الإنسانية وإدراكاتها والرسالة سرورية مضعه هندية بالقاهرة ط1 / ١٣٢٦هـ
- 117) تفسير سوره الإحلاص وتفسير سورة لأعنى وبعسير سورة الفلق تحقيق الدكتور حسن عاصي ضمن كتابه لتعسير القرائي واللغة الصوفية في فلمعة بن سيبا المؤمسة الجامعية لفدراسات والبشر والنوريع ببيروت ط1 18-9°هـ/
- - ١١٤) الرسالة العرشة عطيعة دائرة المعارف بعثمانية ينجيدر أباد ١٣٥٣ هـ
- ١١٥ (١١٥ في السعادة والحجج العشرة على أن النفس الإنسانية جوهر عطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية يحيدر آباد بالهد: ط1 / ١٣٥٣هـ
- ١١٦) رسالة في القمل والانفعال وأفسامهما المطبعة مجدس ذائرة المعارف العثمانية بحيدو أباد بالهبد ط1/ ١٣٥٣هـ

- ۱۱۹۷) الشقاء(الإلهيات) رحمه وقدم له حكتور پراهيم مذكور تحقيق الأستادين الأب
 مواتي وسعيد ريد: د/اسم الناشر- د/ط. د/ت
- ۱۱۸ الشماء (الطبيعيات) راجعه وقدم له الدكتور إبراهيم مذكور، تحقيق الدكتور محمود
 قاسم، دار الكاتب العربي بالقاهرة * د/ط * د/ت
 - 119) كتاب الهداية: تعقيق الدكتور محمد صبع، مكتبه القاهره الحديثة ط٢/ ١٩٧٤م
 - البعاة: الباشر معي الدين صبري الكردي: د/ط: د/ت
 السيوطي(جلال الدين عبد الرحمي، ث ٩١١هـــ)،
- ۱۲۱) الإنفال في علوم القرآل نقديم وتعليق سكتور مصطفى ديب البُّما، فار اس كثير بدمشق وبيروت، ط٤/ ١٤٦٠هـ
 - ١٢٢) الدر المنثور: دار الفكر بيروت: د/ 4.5 1991م
- ۱۳۲) ميون البيطن والكلام عن فن البيطن والكلام عنه وعنق عليه الدكتور علي سامي الشار: دار الكتب العلمية ببيروت المراج التحريق الشرات
 - البقات البقارين تحقيق علي محمد عمر حكية وهية بالقاهرة ط1 / ١٣٩٦هـ الدكنور البحات السيد رُغاول،
- ١٢٥) الاتجاهات المكرية في التفسير بهيئة المصرية العامة للكتاب ط٢/ ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م

شمشك (اميد)،

- 197) الانفيجار الكبير أو موقد لكون ترجمة أورحان محمد علي، دار البشير بالأردب، ومؤسسة الرسالة ببيروت: ط1: 1414هـ/ 1994م
 - الشهرستاني(ابو الفتح محمد بن عبد الكريم بن احمد، ت ٥٤٨ هـ.):
 - ١٢٧) الملل والبحل محقيق محمد فريد المكتبة النوفيقية بالقاهره دارط دات.
 - ۱۲۸) تهایة الإقدام می علم الکلام تحمیل المرجیرم مکتة رهران دارط-دارس الشوجکائی(محمد بن علی، ث ۱۲۵۰هـ.)،
 - ۱۲۹) فتح القدير، دار المكر بروت، د/ط ۱٤٠۴هـ/ ۱۹۸۲م الشيرازي(صندر المثالهين محمد بن إبراهيم، ت ۱۰۵۰هـ):
 - ١٧٠) الأسفار الأربعة د/ اسم الدشر: د/ط: د/ ت
 - ١٣٦) تفسير القرآن الكريم: عار التعارف بيروت ط٦/ ١٩٩٨م.

شيمكوني(امجلو شيكوني)،

- ۱۳۲) أفلاطون والعضينة ترجمة الذكتور مبر معيبي، دار الحيل بيروث: ط1 / ١٤٠٦هـ / ١٣٨٦ / ١٩٨٦م
 - صديق بن حسن الشوجي(ت: ١٣٠٧هـ.)،
 - ۱۳۳) أبجد العلوم دار الكتب السية بيروب تعنيق عبد الجار ركار داط ۱۹۷۸م الطباطبائي(محمد حسين، ت ۲-۱۵هـ)
 - ١٣٤) الميران في نفسير القرآن ترجمه هياس ترجمان مؤسسة الأعلمي للمطوعات بيروت ط1/ ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م
 - الطبراني(ابو القاسم سليمان بن أحمد، ت ٢١٠هـ.)،
- ۱۳۵) المعجم الكسر التحمق حمد براعب تحمد المكنة الملوم والعكم بالموصل ط1 / ۱۱۵۰۵هـ/ ۱۹۸۲م
- ۱۳۱) حامع السان عن تأويل اي لفران هار "فكر بيروت دارط ۱۹۸۵هـ / ۱۹۸۸م اين طفيل (ايو يكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل، ت ۵۸۱هـ).
 - ۱۳۷) حي بن يعطاب، الهنه المصربة انعامة لنكتاب ط7/ ۲۰۰۰م الشيخ طبطاوي جوهري،
- ۱۳۸) الجواهر في نفسير الفران الكريم مطبعة مصطفى لباني الحلبي بالقاهرة ط٢/ ١٣٥٠هـ

 - ١٣٩٩) لتبيان في تفسير الفرآن بالقراب محفيق أحمد العامدي مضعة النعمان للنجف داط ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ هـ / ١٩٦٩ م
 - العلوسي(تصير النين العلوسي، ت ١٧٢هـ.)،
 - ۱٤٠) شرح الإشارات والسبهات تحقيق بدكتر سليمان دنيا دار المعارف ط٣ د/ت الطوفي(سليمان بن عبد القوي، ت ٧٦٦هــ).
- الإكسير في علم النفسير تحقيق الدكتور عبد لفادر حسين مكتبة الأداب بالقاهرة د/ط٬ د/ت

اللكتور عادل العوَّاء

187) - المداهب الأخلاقية(عرض ربقد) مضعة الجامعة لسورية بتعشق، داط ١٣٧٨هـ/

العامري (أبو الحسن محمد بن يوسف لعامري، ت ٢٨١هـــ)،

- ١٤٣) الأمد على الأند متصبحت وتقليم أورت ك ووسى دار الكندي ببيروث الأطا
- الإعلام بمناقب الإسلام تحفيق سدكمور أحمد عبد التحفيد عراب مؤسسة دار
 الأطبالة بنظافة والنشر والإعلام بالرياض عدا ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٨م.
- (١٤٥) إنهاد البشر من الجبر والقدر والتقرير الأوجه بنفلين والمعبول في المعالم الإلهية ميس كناب أبو النحسن الدامري وشمراته المنسمية دراسة وتحقيق الذكتور سحناك حليمة: مطبعة لجامعة الأردبية طالم١٩٨٨/١٩
 - 127) السمادة والإسعاد في السير، لإنساية فانشكاء عليران داط ١٣٣٦هـ عيد المصار (القاضي عبد الجبار بن أحمد، بـ 144هـ)،
- ۱٤۷) شرح الأصول لمنت (البسوب له) تحديق ۱۱ كتور عد الكريم فثمان مكه وفيه بالقاهرة ط1/ ١٣٨٤هـ
- ١٤٨) المعني في أبوات التوحيد والعدل تحقيق مصطفى السقا ومواجعه الدكتور إبراهيم مذكور الدار المصرية للتأليف والترحية بالقاهرة (د/ط ١٣٨٥هـ.)

عيد الجبار الرقاعيء

- ۱۶۹) مبادى، الملسفة الإسلامة دار لهادي ببيروت طا ۱۶۲۱هـ/ ۲۰۰۱م الدكتور عبد الحليم محمود،
 - التفكير الفاسمي في الإسلام در لمعارف بالعامره ط٢ د/ت
 الدكتور عبد الحميد إبراهيم:
 - ۱۵۱) الرسطية العربية (مذهب و نطبيق) دار المعارف ط۲ / ۱۹۸۵م
 الدكتور عبد الحميد مدكور،
 - ١٥٢) بواكير حركة الترجمة في الإسلام دار انتقادة العربيه دار ط. دار ت
 - ١٥٣) تمهيد لدراسة المسمة. د/ اسم الناشر، د/ ط ١٩٨٩م
 - ١٥٤) دراسات أخلاقية؛ دار انتفاقة العربية بالقاهرة؛ د/ط: ١٩٩٢م
- ١٥٥) دراسات في العقيدة الإسلامية دار التفاعة العربيه بالعاهرة داط ٢٠٠٠م

- ١٥٦) وراسات في علم الكلام دار التقاف العربية د ط ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م
- ١٥٧) في الفكر الفلسمي الإسلامي (مقدمات وقضايا) دار انتذابة العربية ١٩٩٣م.
 عبد الرحمن بدوي.
 - ١٩٥٨) أعلاطون: مكتة التهصة المصرية بالقاهرة: ط٣ / ١٩٥٤
- 109) أفلوطين فند العرب (نصوص حقفها وقدم نها) دار النهضة العربية بالقاهرة علا /
 1933م

الدكتور عبد المتاح احمد هواد

- ١٦٠) الأصول الرواقة في العلمه الإسلاب دار الوقاء بالإسكندرية ط١ / ٢٠٠٣م
 الفكتور عبد الفتاح العاوي،
 - ١٦١) في العقيدة عار أسامة تنطح والنشر؛ د/ ط. ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م
- العلمة أعلامها ومعالمها بالأشيراك مع الدكتور عند المعصود عند العي. مطبعة الإرشاد بالعاهرة. د/ط: 1206م أبه ١٨٨٨ع
 - ١٩٩٦) البوة بين الملسمة والنصوف مكافية الزعراج بالعالم، ط١١٤١٦هـ / ١٩٩٦) عبد العكريم الحصيب (ت ١٩٩٦).
 - ١٦٤) التمسير القرأتي للقرآب، دار المكر المربي بالماهرة: داط، دات
 - ١٩٥) القصاء والقدر: دار المكر العربي: دارط دارت

عبد المجيد المحتسب (

١٦٦١) - الجاهات لتفسير في العصر نراهن مكتبة النهضة الإسلامية بعدان ط٢/ ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢ / ١٩٨٢م

الدكتور عبد المقصود عبد الفتىء

- 177) الأحلاق بين فلاسفة اليونان وحكماه لإسلام مكتبه الرهواه بالقاهرة وإط 177) 1997م.
- أصالة التعكير الفلسفي في الإسلام دار الإرشاد بانقاهرة ط١ / ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥
 ١٩٨٥م
 - ١٦٩) أصول العفيدة الإسلامية: مكتبة الرهراء بالقاهرة. د/ط ١٤٠٦هـ
- ١٧٠) التوفيق بين الدين والفلسفة عبد فلاسفة الإسلام في الأقدلس؟ مكتبة الرهواه بالقاهوة د/ط؟ ١٩٩٣م.

عيد اليامير ثابت حامده

- اتجاهات التمسير في انقرد لسابع لهجري رساله ماجستير: جامعة القاهرة، كلية دار
 العلوم، قسم الشريعة الإسلامية ١٤١١هـ/ ١٩٩١م
 - أيو المتاهية (إسماعيل بن القاسم ٢١٠هـ)،
 - ۱۷۷) ديران اي لعناهيه دار سروت للطباعة و لشر سيروت داط ۱٤٠٠هـ / ۱۹۸۰م الدكتور عثمان أمين،
 - انفسعة الرواقية: مكتبة الأسجلو المصرية: ط٣. ١٩٧١م
 العجلوني (إسماعيل بن محمد المحبوبي الجراحي، ١١٦٢هـ).
- ۱۷٤) كشف الحداء ومرين الإلباس هما اشتهر من الأحاديث على ألسة الناس تحقيق أحمد القلاش، مؤسسة الرساله بيبروت؛ ط\$ / ١٤٥٠هـ.
- ١٧٥) المتوحات المكية في معرفه الأسرار الماكيه والمفكه الدر إحياء التراث العرمي بيروت: ط1: ١٤١٨هـ في ١٤٩٨م
 - 197) فعبوس الحكم تحقيق أبو العلا معيني" دار تكتاب العربي ببيروت داط دات الدكتور عوفان عدد الحديد فقاح،
 - ۱۷۷) المدخل إلى معاني العصمة الدر الجين بيبروت ط ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م اين ليي المر(علي بن علي بن محمد، ت ٢٩٢هـــ)،
- ١٧٨) شرح الطحاوية في العقيمة السلفية تحفيق أحمد محمد شاكر قار التراث بالقاهرة
 د/ ط: د/ ت.
 - العزين عبد السلام(شا١٦٠ هـــ)،
- ۱۷۹) المش و البلايا و المحن و الرزاب (أو دو تد البلوي و المحن): تحفيق إياد حالف الطباع دار العكر المعاصر بيروت: ط1/ ۱٤۱۳ هـ/۱۹۹۲م
 - المسقلاني(احمد بن علي بن حجر، ت ٨٥٢ هـ.)،
- ۱۸۱) فيع النازي نشرح صحيح البحاري فار الكتب الملمية ببيروت ط11001هـ/ 19۸۹م
 - اللكثور علي جمعة،
 - ١٨١) رسالة في أن الماهيات محمولة عده الرسابة ما ترال محطوطه لم تشر

اللكتور علي سامي النشار،

- ۱۸۲) مشأة العكر المنسمي في الإصلام، دار المعارف بالقاهرة؛ ط٩٠ د/ت ابن العماد الحديلي(عبد الحي بن احمد، ت، ١٠٨٩هـــ)،
 - ۱۸۳) شدرات الدمت: دار الكتب العلمية بيروت: داط. دارت الفرالي، (أبو حامد محمد بن محمد، ت ٥-٥هـ)
 - ١٨٤) إحياه علوم اللبين، مكتبه مصر بالقدمرة ١٩٩٨م
- ۱۸۵) بهافت العلاممة تحقيق لذكتور سليبات دار المعارف بالصغرة ط/ ۸ د ب
- ١٨٦) حواهر لقراب تحفيق محمد رشيد رصا الصالي دار إحياء العلوم بيروب ط1 / ١٩٨٥م
- ١٨٧) الحكمه في محلوقات الله عراوجل ادر الكتب بعلمة (درط ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م
 - ١٨٨) الاقتصاد في الاعتماد مطبعه الباني النطبي بالقاهرة: الطبعة الأخبرة
- ۱۸۹) محموعة رسائل الإمام العرائي كيمياه السعادة ومشكاة لأنوار دار العكر سيروت ط1 /١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م
- ۱۹۰) معارج المدس في مدارج معرفة التعين، مطبعه السعادة بمعبر (۱۱۰ / ۱۳۶۲هـ/ ۱۹۲۷هـ/ ۱۹۲۷م
- ۱۹۱) معیار انعلم در الکت العلمیه نیروب شرحه "حمد شمنی الدین ط۱۱/۱۱۱هـ/ ۱۹۹۰ ۱۹۹۰م
- ۱۹۲) مقاصد العلامعة بحمل لدكتور سنيمان بيا دار بمعارف بالقاهرة د/ط ۱۹۹۱م
- ۱۹۳) المقصد الأسبى في شرح معاني أسماء فه التحسي تحقيق نسام عبد لوهات الجابي نشر الجفال والجابي ط1/١٤٠٧هـ.

الدكتور غسان حالد،

۱۹۶) - آهلوطین وائد الوحدانیة ومنهن انفلامنف انغرب امتشورات هویدات بنیروت اط1 ۱۹۸۳م

العارابي (محمد بن محمد بن طرّخان، ت ٣٣٩هـــ)؛

- ١٩٥) أراء أهل العلينة الدضلة : د اسم الناشر د/ط : د/ت
- ١٩٦) . وحصاء العلوم الحقيق الدكتور عثمان أمين. دار المكر العربي ١٩٤٩م
- ١٩٧) تلجيمي بوامسي أعلاطول بخليق الدكبور ضد لرحمي بدري دار الأنطس ط٢/ ١٩٨٠م

- ١٩٨) ، الثمرة المرضية ، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس وهيون المسائل، ومقالة في ممائي العقل. د أسم الناشر ، د/ط : د/ت
- (149) رسائل العاربي رساله في إثبات المدارقات وللحصيل السعادة والتعلقات والسيه على سيل السعادة والدعاري القلبية وريتوا الكبير اليوناني، والسياسات المنابة وفصيلة العنوم والصباعات وكتاب عصوص مطبعة فجلس دائرة المعارف العثمانية لحيدر آباد بالهندا ط 11 1788هـ/ 1971م
- (۲۰۰ عید) یمیح وما لا یعیج من أحکام شجوم صدن الأعدان الفلسفیة، تحقیق حدار آن
 یامین، دار دلمتاهل بیروث: ط۱، ۱۲۱۳هـ/ ۱۹۹۲

النكتور فاروق أحمد بسوقيء

- ٢٠١) المصادء والمدر، دار الاعتصام بالقاهرة، د/ط د/ت
- ٢٠٧) مشكله الحرية عند العلاسمه والصوب في الإسلام رسالة دكتوراه جامعة القاهرة كلية دار العلوم قسم العلسمة الإسلامة: ١٩٧٨هـ/ ١٩٧٨م الفيروزليادي (محمد بن يعقوب و ١٩٧٨هـ)،
- ٢٠٢) القاموس المحمد بحكيق يومنك بشيخ مجمد النفاعي دار المكر بيروب د/ط ما121هـ / 1990م

القاسمي (محمد حمال النين؛ به ١٩٢٢هـ.) :

- ٢١٤) ولائل التوحيد تقديم ومراحمة محدد حجاري مكتبه الثقافة الدينية بالقاهرة ط١/
 ٢١٤٠٦م / ١٩٨٦م
- ٢٠٥) محاسل الدأويل تحقيق محمد فؤاد صف الباعي ادار العكر بيروت، ط٣ ١٣٩٨هـ/

القاشاني (عبد الرراق القاضائي: ت ٢٢٠هــ)،

- ٢٠٧) تأويل محتنف الحديث تحقيق محمد هري النجار دار الحبل ببيروسه داط

القرطبي(أبو عبد الله محمد بن أحمله ت ١٧١هـ)،

٢٠٨) لجامع لأحكام القرآن ثبيقيق أحمد عبد العليم البردوني، دار لشعب بالقاهرة اط ١٤٠٠
 ١٢٧٢هـ

القرويني(ركريا بن محمد، ت ١٨٢هـــ) ،

- ۲۰۹) عجائب المحلوقات وغوائب الموجودات، دار ابن حلدون، د/ط د/ت
 القشيري (عيد الكريم بن هوارن، ت ۱۶۵هـ).
- (۲۱۰) أطائف الإشارات تحقيق سعيد نطبعه المكتبة سومقية بالقاهرة دارط دارت القونوي (صدر الدين محمد بن يسحدق، ت ۱۷۲هـ).
- إعجار البيان في تأويل أم الفرال الحقيق عبد الفادر أحمد عطا ادار الكتب الحديثة بالقاهرة دارط ١٣٨٩هـ

ابن قيم الجوزية (محمد بن ابي يكر، ت ٧٥١هـــ)،

- ۲۱۷) اجتماع المحيوش الإسلامية على هرو المعطفة والجهمية ادار الكلب العلمية ببيروت طاء العدر الكلب العلمية ببيروت طاء المدر الكلب العلمية الميروت طاء المدر الكلب العلمية الميروت طاء المدروة العدروت العلمية الميروت العلمية العلمية الميروت العلمية الميروت العلمية الميروت العلمية الميروت العلمية ا
 - ٣١٣) حادي الأروح إلى بلاد الأفرح در الكتب العميه سيروت د/ط دات
 - ٢١٤) الروح: دار الكنب العلمية ببيروت[. ١٠٥٠] ١٩٧٥هـ / ١٩٧٥م
- ٣١٥) شماء العلى في مسائل القصاء والمدر والحكمة والتعليل دار العكر بيبروت د/ط ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.
 - ٢١٢) ممتاح دار السمادة تحقيق الشبح محمد بيراني أمكنه الإنمال بالمنصورة (م) ط (راب ٢١٦) . ابن كثير (ابو العداء إسماعيل بن عمرو، ت ٢٧٤هـــ)،
- (۲۱۷) تمسير القراف العظلم تحقيق محمد إبراهيم الب ومحمد حمد عاشور وعبد العرير عيم دار الشعب القاهرة: د/ك. د/ت

٢١٨) انتعرف لمدهب أهل التصوف بجعيق محمود أمين انبواوي المكتبه الأرهرية بالفاهرة ط١٤١٢/٢٩م/١٩٩٢م

الكننك (يعقوب بن إسحاق، ت، ٢٥٢هـــ),

 ۲۱۹) رسائل الكندي الملسمية تحقيق الدكبرر محمد عبد الهادي أبو ريدة دار المكر الحربي ۱۳۶۹ه/۱۹۵۰م

لبن ماجه (أبو عبد الله محمد بن يزيد القروبني، ت ٢٧٥هـ.)،

٢٢٠) سس ابي ماجه تحقيق محمد فؤ د هيد ــقي دار الفكر بيروت د/ط ، د/ت

- ٢٢١) الموطأة بمعيق محمد قواد عبد الباقي دا وحياء البراث العربي القاهرة د/ط-د/ب الماوردي (أبو الحسن على بن محمد، ت 474هـــ):
- أعلام البيوة: تحفيق محمد المعتصم بالله البعدادي. دار الكتاب العربي بييروت، ط1/ MAPPA

مجمع فلفة العربية ء

المعجم الطلبقي الهرثة العامة لشؤرد المطابع الأميرية بالقاهرة (ح: ١٤٠٣هـ) ታነባለዮ

النكتور محفوظ عزام

- مندأ التطور الحبوي لدى فلاسفة الإملام رسالة ماجسير جامعة القاهوة كلية دار الملزم: قسم العلسمة الإسلامية: ١٩٧٩م الدكتور محمد إيراهيم شريف

 - عدديه الثرآن في الأفاق والأنفس وعجازه العلمي، مطيعة المدينة بالعاهرة داط (TTO 71374 / 2APIS

التصكتور مبعمد أحمد القمراوي

- الإسلام في عصر العلم مصعة السعادة بالقاهرة اط1 / ١٣٩٣هـ / ١٩٧٢م (*** الشيخ محمد باقر المجلسيء
- بيجار الأبوار الجامعة لنزر أحيار الألمة الأطهار التؤسسة الوقاء يبيروب طا (YYY 214AF / 251E+F

الدكتور محمد البهيء

الجانب الإلهي من التمكير الإسلامي: دار الكاتب العربي بالعاهرة، د/ط، ١٩٦٧م الدكتور محبد حسين اللهبيء

- التصيير والمصرون مكثبة وهيه بالقاهرة. طا/ ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م الدكتور محمد جسيس أبو سعدة.
- ٣٣٩) التعس وحدودها صد قحر الدين الراري (دراسة تحليلة نقدية مقاربة)* شركة الصعا بالقاهرة ط1/١٨٩/١م

الشيخ محمد رشيد رصا(ت، ١٩٣٥م)

- ۲۲۲) تغسیر المار دار المار بالقاهرة ط۲ / ۱۳۲۷هـ ونسخة الهیئة لمصریة المامة الکتاب د/ط ۱۹۷۲م
 - الوحي المحمدي المجدل لأعلى مشرون الإسلامية بالقاهرة (١٤٢١هـ / ٢٠١٠م
 الشيخ محمد راهد الكودري،
- ٢٣٢) حائلته على السبف الصائيل في الرد على ابن زفين مكتة رهوان بالقاهرة: د/ط د/ت
 الدكتور محمد سعيد رفضان البوضى،
 - ٢٢٣) ... لإنساق مسير أم محير: دار المكر ط1 / ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م
 - ٢٢٤) السلفية مرحلة رضه مناركة لا مقمت إسلامي در العكر بنعشق ط٢ ر ١٤١٧هـ
 - ٢٢٥) العقيدة الإسلامية و العكو المعاصر مصعة حالد بن الولىد بقعشق ط١٤١٠/١٤١هـ
 - ٢٣٦) كبرى اليفينيات الكرسة: دار المكر يهمشق (١٤٠٢ / ١٤٠٢هـ
 - ٢٣٧) مهم الحصارة الإنساسة في نفران فار الفكر ينفشق ط٢ / ١٤١٧هـ
 الدكتور مجمد السيد الحليد.
 - ۲۲۲۸ لامام س سببه وموقعه من فعليه التأريل لهيئة عدامة لشؤون المطابع الأميرية داط ۱۳۹۲هـ / ۱۹۷۲م
 - ٣٣٩) تأملات حول منهج الفرآن في تأسيس البعيل مكتبة الرهواء بالعاهرة داط ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م
 - ٢٤٠ قضية النجر والشرعي الفكر الإسلامي مضعة بتعليي بالفاهرة ط٢ / ١٩٨١م
 محمد صبالح الرركان:
 - ٢٤١) عضر الدين الراري وآراؤه الكلامية والعلمية، دار العكر، داط دارت محمد الطاهر بن عاشور، (ت: ٩٧٧م)،
 - ۲۹۲) التحرير والدوير: دار شحوا بتوسى د/ط-۱۹۹۷م
 الدكتور معمد عاطف الدرطي،
 - ۲٤٢) مقاهب علاسعة المشرق در المعارف: ط٨/ ١٩٨٤م
 - ٢٤٤) السهج التقدي في فلسفة ابن رشد دار السعارف عدا/ ١٩٨٢م
 - ٣٤٥) الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل: دار المعارف ط١/ ١٩٧٩م

الشيخ محمد عبلحا

- ٣٤٦) تفسير جزء عمَّ : مؤمسة دار الشعب " داط " دارت
- YEV) رسالة التوحيد دار الشعب بالعاهرة داط داب

اللحكتور محمد عبد الله دراره

- ٢٤٨) تستور «الأحلاق في الفرآن الكريم، تعربب الدكتور عبد الفسور شاهين" مؤسسة الرسانة؛ د/ طـد/ت
 - ٢٤٩) كلمات في مبادئ علم الأحلاق البضعة العامية بالقاهرة ١٩٥٧هـ/ ١٩٥٩م الدكتور محمد عبد الله الشرقوي.
 - ١٥٠) الإيمان، مكتبة الرهرة، بالعاهرة: ط1 / ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م
 - ۲۵۱) القرال و لكول, مكنة الرهراء بالقاهرة: داط: دات
 - ٢٥٢) مبدأ الملية بين ابن رشد وابن هريي. رسالة دكتوراه حامعة القاهرة كلية دار العلوم قسم الفصفة الإسلامية: ١٤٠١هـ/١٨٩٩م/

الدكتور محمد عبد الرجمن مرحنا

- ۲۵۳) انکسي (طبعته منحاب) مشورات طویتات بیروت ط۱ ۱۹۸۵م محمد عید العظیم (لرزقانی،
 - ٢٥٤) مناهل المرقاق في علوم القرآن دار المكر بيبروت د/ط د/ت
 الدكتور محمد عهد الهادي أبو ريدة
- ٢٥٥) مقدمة برحمة كتاب تاريخ لفلسفه في الإسلام لصاحبه وج دي يور عطيعة لجلة التأليف والترجمة والنشر: د/ط: ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م
 - ٢٥٦) مقدمة رسائل الكندي العلسمة عار المكر العربي ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م، المهنخ محمد علي العمايوني،
 - ۲۵۷) البوة والأنبياء. د/ اسم الناشر: ط۲ / ۱۹۸۰هـ / ۱۹۸۰م. البكتور محمد عمارة،
 - ٢٥٨) ممالم المنهج الإسلامي عار الشروق بانفاهره ط1/ ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، الشيخ محمد الفرالي،
- 704) الشهادتان (التوحيد والنيوة) إصدر المجلس الأعلى للشؤول الإسلامية العدد الحامس: ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م،

٢٦٠) - عقيدة المسلم؛ دار الريان بالقاهرة؛ دارط؛ دارت.

الدكتور محمد غلأب

٣٦١) لمعرفة عند مفكري المستمين راجعه عباس مجمود العفاد والدكنور وكي بحيب محمود: الدار المصرية للتأليف والترجمة داط دات

البكثور محمد كمال حمفره

- ٢٦٢) في العصفة والأخلاق: دار الكتب الحاممية دارط ١٩٦٨م
- ٢٦٣) مقدمة رسالة الأعتبار لابن مسرة المحدس الأعلى للتفافة بالفاهرة د/ط ١٤٠٢هـ/

الشيخ محمد متولي الشمراوي(ت. ١٩٩٨م)،

- ٢٦٤) الحاة والموث: مؤمسه أجاز اليوم :/ط-د/ب
- ٧٦٥) القعياء والقدر مؤسسة أخبار البوم القاهرة. داط. داست
- ۲٦٦ معجرة القراب المحار الإسلامي بالقاهرة طا / ١٣٩٨هـ / ١٣٧٨م
 الشيخ محمد المفضى ا
- ٢٦٧) وسطة الإسلام المحلس الأعنى تشؤوب الإسلامية بالفاهرة العدد الرابع ١٩٦١م البكتور محمود قاسم ،
 - ٣٦٨) العيلسوف المعترى عدم ابن رشد مكتبة الأنجلو المصرية * داط دات
- ٢٦٩) في لنفس والعقل لفلاسفه الإعريق و لإسلام مكتبه الأنجلو المصرية ط٢/
- ۲۷۰ نظرية المعرفة هـ د بن رشد وبأويلها لدى توماس الأكويني مكتبة الأنجلو العصرية بالقاهرة د/ط٠ د/ب.

مرتضى المعهري

- العدل الإلهي درجمة محمد عبد المدم الحاقاتي الدار الإسلامية ببروت ط١/٢
 ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م
- ۲۷۲) الكون والتوحيد ترجمة محمد عبد سمحم بحاقاني دار الأمير بلثقافه والعلوم بيروت: ط(/ ۱٤۱۳هـ/ ۱۹۹۳م.

الدمكتورة مرفت عزت باليء

٢٧٣) الإتجاء الإشراقي في فلسفة ابر سبباً قار الحيل سيروت ط1 / ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م

اين مسرة (محمد بن عبد الله بن مسرة، ت ٢١٨هـــ)،

٢٧٤) رسانة الاعتبار * تحقيق الدكتور محمد كمال حممر : المجلس الأحلى للثقافة بالقاهرة .
 د/ط ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م

مسكوية (ابو على أحمد بن محمد، ت ٢١هـــ)،

- ٢٧٥) تهديب الأخلاق: حققه قسطنطس رويق. مشر الجامعة الأمريكية بيروت: ١٩٦٦م.
- ٢٧٦) كتاب السعادة تقديم الشبح سند عني الطويحي السيوطي معلمة المدرسة العساعية الإلهامية بالقاهرة: د/ط. ١٢٣٥هـ
 - ۲۷۷) كتاب القور الأصدر، مطعة السعادة بالقاهرة: د/ط" 1778هـ. مصلم بن الحجاج (ت: ٢٦٦هـ.).
- ۲۷۸) صحیح مسلم سحقیق محمد فؤ د عند لناقي دار إحیاء النواث العربي بپروب دارط دارت

النكتور مصملفي حلميء

٣٧٩) الأخلاق مين الفلاسفة وحكماء لإسلام دار الثقافة العربية بالعاهرة ٢٠٤١ه / ١٩٨٦م

الشيخ مصطفى صبري (ت: ١٩٥٤م):

۲۸۰) موقف العقل والعلم والعام من رب العالمين وهباده المرسلين، دار إحماء التراث
 العربي بيروت د/ط د/ت

الشيح مصطفي عبد الرارق ا

۲۸۱) تمهید لباریح العصمة الإسلامی، لجنة التألیف والبرجمة والبشر بالقاهرة د/ط ۱۹۶۲ه / ۱۹۶۶م

المكتور مقداد بالجن

- ٢٨٢) لاتبهاء الأخلاقي في الإسلام (در سة مقارنة) مكتبة الحاسمي بالقاهرة، خا / ١٩٢٨مـ/ ١٩٧٣مـ/ ١٩٧٣مـ
- ٣٨٣) فلسمة الربة الأحلاقية الإسلاب رساله دكتوراه جامعة القاهره كلية دار العلوم قسم العلسمة الإسلامية. ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م
 - المقدمين (عبد الله بن أحمد بي قيامة، ث ١٦٠هـ.)،
 - ٢٨٤) دم التأويل، تحقيق بدر بن عبد الله صدر الدار السلمة بالكويت؛ ط١ / ١٤٠٦هـ

المناوي (محمد عبد الرؤوف المعروف بالمناوي، ت ١٠٢١هـــ)،

- ۲۸۰ شرح قصدة النمس لابن سيد مضعه سرسوعات بالقاهره ۱۳۱۸هـ ۱۹۰۰م
 ۱۹۰۰ شرح قصدة النمس لابن سيد مضعه سرسوعات بالقاهره ۱۳۱۸هـ ۱۹۰۰م
- (۲۸۹) الإنسان في العلمعة الإسلامية (دراسة معاربة في فكر العامري) البوسية الجامعية المراسات و لشي و لوربع بيروث قا / 1818هـ / 1998م
 الدكتور منصور حسب النبى:
- ٣٨٧) الكون والإعجاز العلمي للمراب در لفكر العربي بالقاهرة عـ٣ ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م

این منظور(معمد بن مکرم، ت ۷۱۱هـــ) ،

۲۸۸) گسال العرب دار صادر پیپروت: ط۱۱ د/ ت موریسون،

٣٨٩) - العدم يدخر فالإيمان ترجمة محمود صالح علكي النهصة المصرية بالفاهرة. ط٣/ ١٩٥٨م

۲۹۰) - العهرست" دار المسيرة ببيروب ط7/ 19۸۸م الشيخ تلفيم الجسر(ت:۱۹۸۰م)،

- ۲۹۱) الحصون الحميدية ، مطبعه التوفين: د/ط* ١٣٢٢هـ
- ۲۹۲) قصة الإيمان بين الملسفة والعلان والعران ، وو تحلوه بنيروت ط۳ ۱۳۸۹هـ/ ۱۹۹۹.

النسائي (آحمد بن شعيب ت ٢٠٢هـــ)،

۲۹۳) السس الكبرى بحقيق عبد بعدار البنداري دار الكتب العلمية سيروت. ط١٠/ ١٩٩١م - ١٩٩١م

٢٩٤) مدارك السريل وحقائق التأريل دار بكتاب العربي بيروت دارط ١٤٠٧هـ/

النكتور نصر حامد أبو زيد؛

٢٩٥) - تقد الحطاب الذيبي مكنة مدسوسي بالتاهرة ط٢/ ١٩٩٥م

الدكتور نطمي حليل أبو العطاء

- ۲۹۲) إعجار السات في القرآل الكريم مكتبة النور «مقاهرة" درط" د/ت
 اين المقيس (علاء الدين علي بن ابي الحرم القرشي، ت ۱۸۷هـــ)؛
- (۲۹۷) الرسالة الكامنية في السيرة السوية تحفيل عبد المنعم محمد عمرا المجلس الأعلى
 للشؤود الإسلامية بالقاهرة، ط۲، ۱۶۲۱هـ/ ۲۰۰۰م
 الدووي (يحيى بن شرف، ت ۱۷۱هـ)،
- ۲۹۸) صحيح مسلم بشرح النووي التحقيق فصام الصبا يطي ادار التحديث بالقاهرة اطار / ۲۹۸ ۱۶۱۵هـ/۱۹۹۶م

الديسايوري (الحسن بن محمد، ت ۲۲۸هـــــــ)،

- ۲۹۹) عرائب القرآن ورعائب المرقان، تحقيق الدكنور حمرة الشرئي والشيح عبد الحميظ مرفلي واندكتور حبد الحميد مصطفى المكتبة للبنة بالقاهرة د/ط د/ت هاذاواي (كلود م. هاذاواي).
- السيدع الأعظم بيحث في كباب (الله يتحدن في عمار العالم) مرجمة الدكتور الدمرداش فيد المجيد مرحات الجمعية المعتربة لبشر المعرفة والثقافة العالمة طلاء
 ١٩٨١م

الهيئمي (علي بن ابي بكر ته ١٠٨هـ).

- ٣٠٩) صحيح الروائد ومنح القوائد عار الكتاب العربي بيروت ما ط: ١٤٠٧هـ. الواحدي (ليو الحسن على بن أحمد، ت ٢٩هـ.)،
- ٣٠٤) الرحيز في بمبير الكتاب المرير بحقيق صفران عدداد داوودي دار القلم بييروت. ط1 / 1810هـ

النكتور يحيي هويديء

- ٣٠٣) محاضرات في الفصفة ، لإسلامية مكتبة النهصة لمصرية بالقاهرة ط1 ١٩٦٦م الدكتورة يمتى الخولى،
- ٣٠٤) مبدأ اللاحثميه في العلم المعاصر ومشكنة النحرية رسالة دكتوراه جامعة القاهرة
 كنية الأداب قدم العلمعة

يوسف ڪرم؛

٣٠٥) ناريخ الفلسفة اليومانية مطبعة نجة عاليف والترجمة والبشر بالقاهرة ط٢ د/ت

٣٠٦) الطبيعة وما بعد الطبيعة: دار المعارف بالشاهرة داط: دات

العقالات في المؤتمرات والمجلات والصحف:

الدكتور زغلول النجارء

- ٣٠٧) من أسرار القرآل جريدة الأهرام العدد الصادر ساريح ٧ ؛ در القعدة ١٤٢٢هـ / ٢٦ يناير ٢٠١٤م.
- ۱۳۰۸) قصایا وار انعدد الصادر شاریح ۱۰ / دو لقعدة / ۱۶۲۳هـ / الموافق ۱۲۰ / یتایر / یتایر / ۲۰ / یتایر / ۲۰۰۳م والعدد الصادر شاریح ۱۷ / دو الفعدة / ۱۶۲۳هـ / ۲۰ / یتایر / ۲۰۰۳م

الدكثور عبدا لمقصود عبدالمنيء

- ٣٠٩) خرية الإسان دهامة المسؤولة والحراء المؤسر الدولي الثانت للطبعة الإسلامية بدار العلوم حامعة القاهرة
- ٣١٠) مهج النهدات الحلمي للإنسان المعاهر في المدينة الإسلامة المؤلم الدولي الثاني
 التدسيمة الإسلامية بدار العلوم جامعة القاهرة

الدكتور فيصل بدير عون

٣١١) التوحيد والالترام الأحلامي؛ المؤتمر الدولي التاني للمسمة الإسلامية بدار العموم جامعة القاهرة

 $\mathbf{o} \cdot \mathbf{o} \cdot \mathbf{o}$

University of Cairo

Faculty of Daral-olom

Department of Islamic Philosophy

The philosophical Effect in the Commentary of Quran



A Doctorate Thesis

Written by Bakkar Mahmoud Al-Hajj Jasim

Under the Auspices of

Prof Abdulmaksoud Abdulghani

Prof: Abdulhamid Abdulmonam Madkour

In the Name of Allah the Beneficent the Merciful

The Glorious Quran has prompted us in many verses to look for knowledge and to meditate on signs of the self and world. These verses motivated. Muslims to be open for all sources of science and knowledge.

Consequently, they found no prohibition to be cognizant of philosophical writing, especially the Greek one Nevertheless, they were able to make a distinction between the useful sides of this philosophy and inadequate ones. Muslim scholars differ in opinion in reference to this philosophy; some of them rejected it completely, anther team picked out what is consistent with Quran and Sunnah and others, so-called Muslim philosophers, accepted it and defend for it, and in trying to accord between philosophy and Sharia they were obligated to interpret many texts to agree with their philosophy

Many Quran commenters, especially those who were proficient in rational sciences, had a great role in refuting those interpretations that don't harmonize with Quran. On account of that, this study is intended to unveil the philosophical influence on the commentary of Quran. It is notable that the title of this research is not bound to specific time or place, since the influence is not bound to time or place, but it is ascribable to the commenters.

Therefore, I classified the commentanes of Quran into three groups

The first the commentaries that are rich in philosophical matters, such as, al-Razi's (606ah)"Mafaten al-Gheb", al-Naisaboum's (728ah) "Ghra'ib al-Quran", al-Sherazi's (1050ah), al-Alousi's (1270ah)"Rouh

al-Ma'Aniⁿ and al-Tabatbai's (1402, "al-Mizan". This commentary comprehended almost every philosophical issue.

The second is the commentaries that did not give frequently of philosophical issues, such as, al-Ba,dawi s(691ah)"Anwar al-Tanzeel", Abu Hyan's (745ah) "al-Baher al-Mohit", Rashid Rida's (1935) "al-Manar", Ibn Ashwour s(1973) "al-Tahrir wa al-Tanweer"

The third group contains all other commentary that have no interest in philosophical issues, such as, al-Qurtobi's (671ah) and Ibn Kathir's In reference to these last two groups, I pick out only the issues related to philosophy

Furthermore, there were many classical philosophy sources ,that is, writings of Plato(347bc), Ariosto(322bc), al-Kindi(252ah), al-Farabi(339ah), Avicenna(428ah) and many others.

This study is dependent on three methods the descriptive, that manifests a summary of philosophers' opinions followed with the commenters' opinions and the philosophical effect on them; the second method is comparative of philosopher and commenter, and the third method is critical one, that express of the evaluation of the researcher of the philosophical issues in the light of the Quran

This study is divided into introduction, three main sections and epilogue.

The introduction is devoted to define the research terms, that is, philosophy and commentary

The first section titled "theology" contains of two chapters: the first is about the God existence and its evidences, while the second one is about the divine names and divine attributes, which is divided into negative and objective

The second section titled "the cosmos" has two chapters: the first one deals with the issues of cosmos creation and the evidences of this

creation, refutation of the sempiternity of the world, and the details of its creation, that is, the beginning of the creation and its extinction.

The second chapter talks about the heavenly world, which is the world of orbits, planets, throne and angels; as well as the causality principle in the world.

The third section is devoted to issues of "Human", and divided into four chapters: the first one is assigned to the issue of the "self", its definition, realty, its origin, its relation to the body, its unity and powers. Furthermore, it discusses the "Hereaster".

The second chapter is about the human knowledge and happiness. Several topics have been discussed here: the human knowledge, the ethics and its nature, the moral ethics and case of happiness.

The fourth chapter is about the "Prophethood" and its evidences, in additions to the "miracles" really.

At last, we come to the epilogue where the most important result of this research are summarized and stated. The most important of these results are:

-The philosophy commenters mostly talked about is intended to be the Aristotelian philosophy.

-Muslim commenters' acceptance of philosophy was not absolute, in contrary, it was bound to agree and consist with Quran.

-Commenters has mostly refused the issues related to the theology, so that, they had been presenting them before they defeated them.

-Otherwise, they accept most issues of physics and the moral side of human self.

فهرمس للوضوعات

المقلمة	الموضوع
	ملامة
4	مدخل: التعريف بمصطلحات البحث
17	المبحث الأول: التعريف بالقلمقة
14	المبحث الثاني: التعريف بالتفسير
	الباب الثول
	الإنسان مرافع الإنسان على المرافع المر
v4	
A1	القصل الأول: وجود الله تعالى وأدلته
A1	المبحث الأول: الوجود والماهية
1.4	المبحث الثاني: أدلة وجود الله تعالى
107	القصل الثاني: الأسماء والصفات الإلهية
107	المبحث الأول: لمحة عامة عن الأسماء والصفات
1VY	الميحث الثاني: الصفات السلبية
TTO	المبحث الثالث: الصفات الثيرية
	الباب الثاني
	العالم
YVV	لمهيد
YY4	القصل الأول: خَلْق العالَم وأطة حدوثه

الصفحة	الموضوع
وترتيه ۲۷۹	المبحث الأول: التعريف بالخَلْق وبالعالَم
Y41	المبحث الثاني: كيفية بدء خَأَق العالَم
ان القِدَما	المبحث الثالث: أدلة حدوث العالَم وبطلا
T17	المبحث الرابع: فناه العالَم
	الفصل الثاني: العالُّم العلوي
You	
*1	
ى القضاء الإلهي	الفصل الثالث: السبية الكونية ودخول الشر ة
£71	المبحث الأول: السبية الكونية
الهي ١٥٢	المبحث الثاني: دخول الشر في القضاء الإ
ر کی	الباب الث
[A1]	
£AY YA3	الفصل الأول: النفس الإنسانية
EAT	
الله المان ا	
٥٢٥	
	الفصل الثاني: المعرفة والأخلاق
415	
۱۰۱ ا	
٦٧٧	
	القصل الثالث: الحرية الإنسانية
18Y	
الأخنار ١٥٧	

الصفحة	0.00	الموضوع
7VA		القصل الرابع: النبوة
7VA	التعريف بالنبوة والأنبياء	المبيحث الأول:
V11	دلائل إثبات النبوة	الميحث الثاني:
Va*	م نتائج البحث	الخائمة: وتتضمن أهر
YAS	چع	قهرس المصادر والمرأ
VA1		القهرس العام

